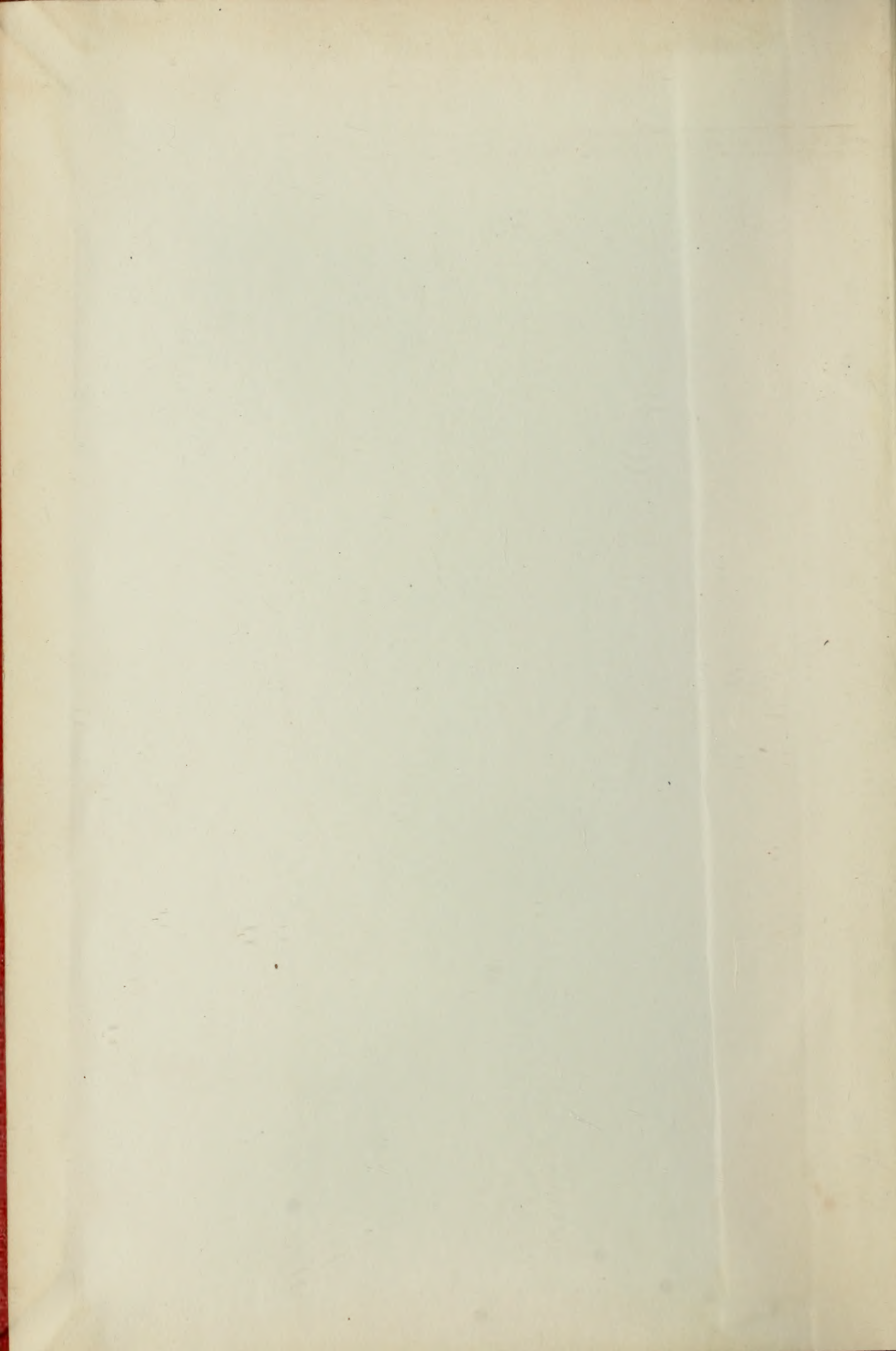
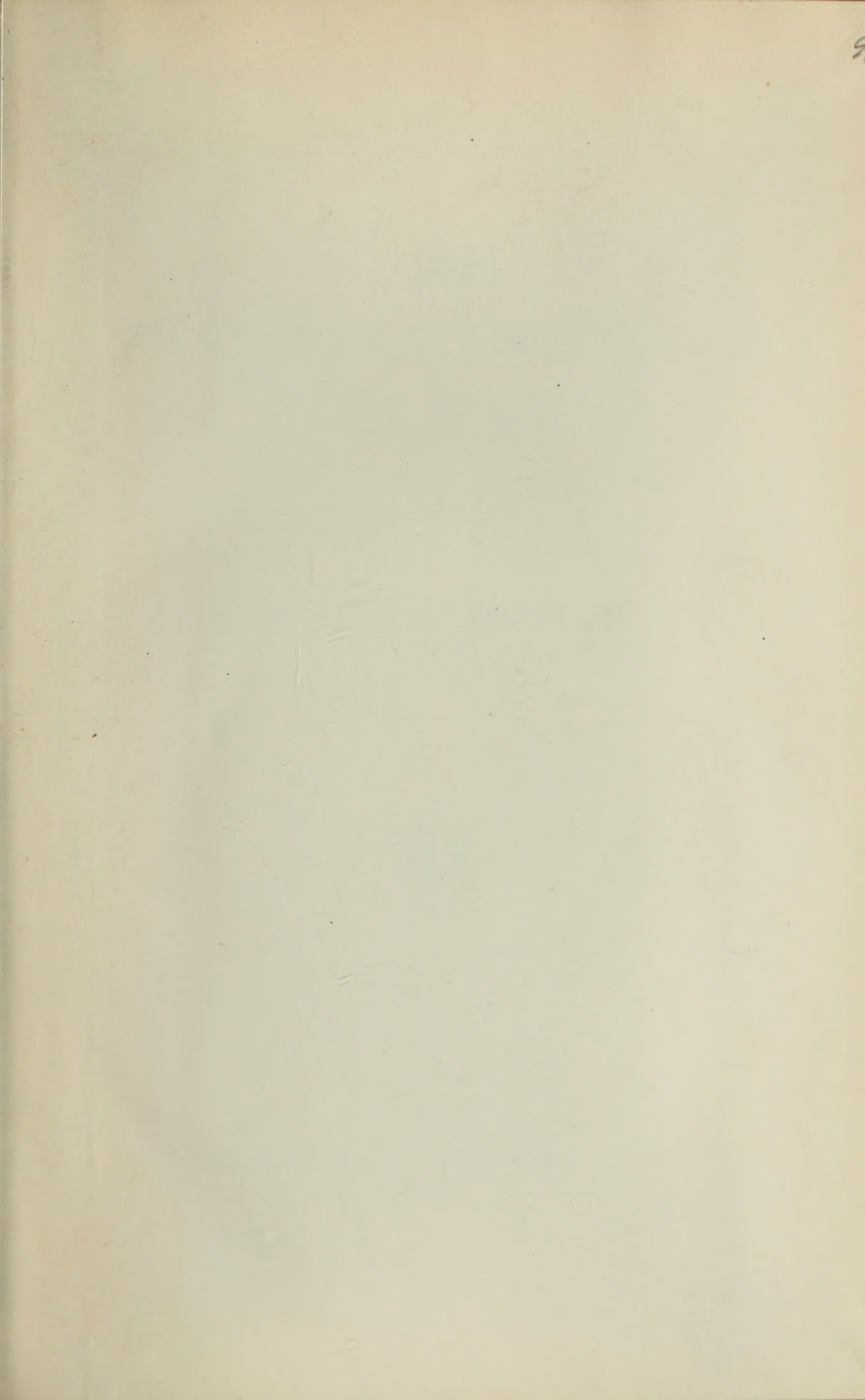


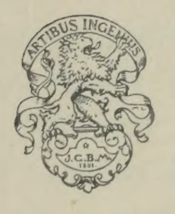




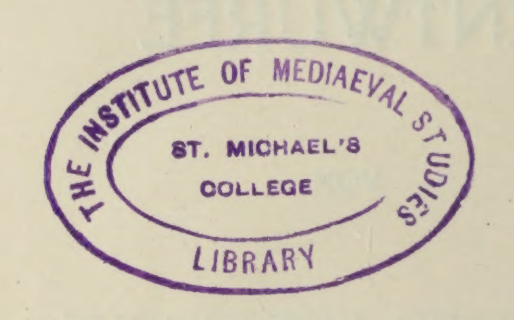
ZWEI KIRCHENGESCHICHTLICHE ENTWÜRFE

VON

GERHARD LOESCHCKE



TÜBINGEN
VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
1913


THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
ST. MICHAEL'S
COLLEGE
LIBRARY

VORWORT DES HERAUSGEBERS

Aus dem Nachlaß meines lieben Freundes gebe ich hiermit zwei Stücke heraus, von denen ich eine Wirkung auf die wissenschaftliche Arbeit der Gegenwart auch in ihrer unvollendeten Form erwarte.

Das erste ist ein Aufsatz über „die alte Kirche und das Evangelium“, welcher die als Motto vorgesetzte Promotionsthese in scharf zugespitzter Form aus der Geschichte der alten Kirche als richtig zu erweisen sucht. Der vorgelegte Text ist dem Ende September 1910 entstandenen Manuskript einer Recension über Paul Wendlands hellenistisch-römische Kultur entnommen: er sprengte den Rahmen der Anzeige so sehr, daß ich Gerhard Loeschcke nach dem ersten Durchlesen riet, die Recension anders zu gestalten und diesen Teil eingehender zu behandeln; auch brachte ich eine Reihe von Einwänden vor. Er antwortete auf meinen Brief: „Ich sehe daraus, daß ich so nicht überzeuge, und gehe den Weg daher nicht. Recht habe ich so gut wie sicher, aber wenn der Gedanke nicht ohne weiteres überzeugt, so wird er allerdings ausführlicher begründet werden müssen. Abschleifen wird er sich dabei ja von selbst.“ Es ist zum Verständnis seiner Ausführungen nicht unwichtig, die Worte zu beherzigen, die er mir dann am 16. August 1910 schrieb: „Jedenfalls leugne ich nicht, daß sekundäre Ein-

wirkungen des Evangeliums Jesu in der Kirche stets stattgefunden haben, glaube, daß die Einwirkungen im Laufe der Zeit nicht schwächer, sondern stärker geworden sind (die Zeiten der Unzufriedenheit mit der Kirche, Franz von Assisi, Reformation, Gegenwart scheinen mir Zeiten zu sein, in denen man eben um der Unzufriedenheit willen dem Evangelium mehr Einfluß gestattet hat) und bestreite in keiner Weise, daß Jesu Religion nicht Massengut werden konnte; ich bedaure auch nicht, daß sie es nicht geworden ist. Auf die billige Wahrheit, daß ideale Bewegungen beim Uebersetzen ins Reale verflachen, ja sich oft ihrem Gegenteil nähern, kann meine Betrachtung kaum je herauskommen; sie mag auf das Verhältnis der Urgemeinde zu Jesus, vielleicht auch auf das der christlichen Kirche zu Paulus anwendbar sein; auf das Verhältnis der Kirche zum Evangelium kann ich sie schon darum nicht anwenden, weil ich ja eben leugne, daß die Bewegung des Evangeliums in die Kirche überhaupt übergesetzt worden ist." Diese Sätze bedeuten eine wesentliche, positive Ergänzung der im Text vorgetragenen Negation: sie bilden die zustimmende Antwort auf meine an ihn gerichtete Frage: „Kann eine so hocharistokratische, individualistische Religion wie die Jesu Massengut werden? Ist es nicht genug, wenn die Kirche die Leitideen dieser Religion tradiert und den gleichgestimmten Individuen vermittelt? Für den Durchschnittsgebrauch eine Ethisierung der Kultur daraus ableitet und die Naturreligion mit einigen Edelreisern pfropft?" Die Kirche ist also historisch aus der hellenistischen Synagoge erwachsen: sie hat sich ohne Rücksicht auf das Evangelium entwickelt; dies ist von ihr vielmehr als unverstandenes und unbenutztes Kleinod gehütet worden und hat seine

Wirkungen aus eigener Kraft entfaltet. Es ist für die Entwickelung der Kirche ein sekundäres Motiv. Die in größerem Zusammenhang geplante Neubearbeitung des Entwurfes ist nicht mehr erfolgt: es war Gerhard Loeschckes Art, solche Dinge langsam reifen zu lassen und immer wieder neu durchzudenken.

Für G. Krügers Handbuch der Kirchengeschichte hatte Loeschcke die Bearbeitung des einleitenden Bandes, der „Quellenkunde und Geschichte der Kirchengeschichte" übernommen. Er ist mit heller Freude an die Arbeit gegangen und hatte sich zum Ziel gesteckt, eine großzügig geschriebene, anregende und lesbare Darstellung zu liefern: von der „Kurtz"schen Form des Handbuches hatte ihn Krüger in verständnisvoller Würdigung seiner Absicht dispensiert. So entwarf er zunächst, nur unter wissenschaftlichen Gesichtspunkten arbeitend, den Text, fügte hie und da einen Hinweis auf Litteratur bei, behielt aber die eigentliche Umarbeitung in usum studiosae iuventutis der Zukunft vor. Bis zum Nestorianischen Streit ist er gekommen, da hat ihm der Tod die Feder aus der Hand genommen — aber auch das Bruchstück zeigt, daß der so früh von uns Geschiedene Geschichte zu begreifen und zu schreiben verstand.

Jena, im Dezember 1912.

Hans Lietzmann.

INHALT



DIE ALTE KIRCHE

UND

DAS EVANGELIUM



Der Einfluß des Evangeliums auf die alte Kirche ist sehr gering. Er hat im Laufe der Kirchengeschichte zu-, nicht abgenommen. Promotionsthese 10.

Mir will scheinen, als wäre die Kirche nicht auf dem Boden des Evangeliums aufgebaut, sondern aus der hellenistisch-jüdischen Synagoge herausgewachsen. Für den Kultus ist das eigentlich ohne weiteres klar, für die Verfassung wird es auch noch von weiten Kreisen anerkannt, für Glaube, Sitte und Frömmigkeit ist es faktisch nicht anders. Auf die Stellung der Jerusalemer Urgemeinde zum Evangelium kommt dabei wenig an. Sie hat der Kirche das geschriebene Evangelium oder wenigstens die Grundlagen dafür geliefert. Dieses geschriebene Evangelium, dieses Buch, ist für die Geschichte der Kirche wichtig. Die Urgemeinde selbst ist für sie relativ gleichgültig. Sie hat keine dauernde Mission geübt und auf ihre Mission hat sich keine Kirche gegründet; sie hat Paulus, auf dessen Mission die Kirche sich aufbaute, relativ wenig beeinflußt; er protestiert im Galaterbrief bestimmt dagegen, von ihr abhängig zu sein, und so deutlich seine Absicht ist, so unrecht hat er nicht.

Um so wichtiger ist die Stellung des Paulus zu dem Evangelium Jesu. Sie ist im wesentlichen negativ; Jesus glaubt an den Vatergott, Paulus an den Erlösergott; die paulinische Theologie kann nicht aus der Verkündigung

Jesu abgeleitet werden; Paulus weiß von Jesus so gut wie nichts, und er braucht auch nichts von ihm zu wissen; denn er hat es mit dem κύριος zu tun und nur mit diesem. Die Eigenart der paulinischen Theologie stammt aus des Paulus jüdisch-rabbinischer Vorbildung; ungefähr all seine wesentlichen Gedanken kommen aus dem hellenistischen Judentum; neu ist eigentlich nur der leidende Messias, d. h. die Korrektur der Geschichte an dem jüdischen Messiasbild, der Gegensatz gegen das Judentum und sein Gesetz, d. h. das spezifisch paulinische, die Sakramente bzw. die sakramentale Wertung von Taufe und Eucharistie. Die paulinische Verkündigung stammt nicht aus der Verkündigung Jesu. Sie ist die Verkündigung einer jüdisch-hellenistischen Erlösungsreligion, die unter dem Eindrucke der Erscheinung von Damaskus spontan ausgelöst worden ist. Es ist ein Irrtum, daß die spätere Kirche sich auf Paulus aufbaue; sie baut sich nicht auf Paulus, sondern auf den paulinischen Gemeinden auf; trotzdem ist, wenn das Gesagte richtig ist, eins deutlich: das Evangelium ist nicht die Wurzel, aus der die Kirche hervorwächst; gegen Paulus konnte es nicht Grundlage werden; die Typen, die ursprünglich neben dem des Paulus stehen, können, selbst wenn sie mehr, als es der Fall ist, von dem Evangelium beeinflußt sind, daran nichts ändern; sie sind nicht zur Macht gelangt.

Die Folgezeit bestätigt und ergänzt dies Resultat durchaus; auch in ihr ist das Evangelium nicht das Entscheidende. Die ältesten Zeugen sind hier die sogenannten apostolischen Väter, Leute, die in keiner Weise die Bedeutung der großen Führer des 1. Jahrhunderts haben (solche Führer gab es damals überhaupt nicht mehr), aber eben dadurch für uns wichtig sind; sie zeigen den Glauben,

auf dem die weitere Kirche aufgebaut ist. Die hellenistischen Begriffe der ἀλήθεια, der ζωή und der ἀφθαρσία stehen im Mittelpunkt ihres Glaubens, das τηρεῖν τὸ βάπτισμα ἁγνὸν καὶ ἀμίαντον, der ἀγὼν τῆς ἀφθαρσίας ist die Grundforderung ihrer Ethik. Die Forderungen des Evangeliums sind bekannt, und der κύριος wird zitiert; aber wenn der I. Clemensbrief c. 13 eine Reihe von Herrenworten anführt, so sieht er in ihnen doch nur eine Mahnung zur spätjüdischen Kardinaltugend der ταπεινοφροσύνη, und wenn der II. Clemensbrief c. 3 und 4 nachdrücklich mahnt, der Herr wolle nicht nur Hörer, sondern Täter des Wortes, so bestimmt er den Inhalt dieser Täter des Wortes doch nach Maßgabe des jüdischen Moralkatechismus. Mit anderen Worten: auch bei den apostolischen Vätern ist die Grundlage von Glaube und Ethik hellenistisch-jüdisch; das Evangelium gibt nur einen sekundären Einschlag in das Gewebe und im übrigen den Rechtstitel; wo es mit dem hellenistisch-jüdischen Glauben in Konflikt gerät, muß es faktisch weichen.

In der zweiten Hälfte des 2. und im 3. Jahrhundert wird das Bild nun reicher. Wir finden verschiedene Schichten; neben den Massen stehen die mehr oder minder philosophisch gebildeten Kleriker und Laien. Ihr Glaube ist mannigfach differenziert; denn es gibt unter ihnen dem Gemeindechristentum so nahestehende Leute wie Irenäus mit seiner heilsgeschichtlichen Betrachtungsweise und seinem relativen Zurückdrängen des philosophischen Elements, und es gibt daneben Popularphilosophen wie Justin, oder wissenschaftlich platonisch gebildete Leute wie Clemens und Origenes, oder mehr stoisch orientierte wie Tertullian. Mit dem Evangelium haben sie alle nicht viel Fühlung. Bei der Masse ist es nicht anders. Sie denkt, wie ihre

Führer denken, nur einfacher und massiver. In dem Glauben dieser Leute ist das Evangelium nur sekundär. Von ihrer Ethik gilt das Gleiche. Sie zeigt in der wirklich großartigen Liebestätigkeit wenigstens teilweise einen Reflex der Vorschriften des Evangeliums, ist sonst aber gleichfalls unevangelisch fundiert; wir finden die jüdische Ethik der zwei Wege, wir finden die stoische Ethik des Clemens Alexandrinus, wir finden neben beiden und mit beiden sich einend eine weit verbreitete Hochschätzung der Askese; das Evangelium und seine Forderungen haben kein ethisches Prinzip abgegeben. Wie der Glaube, so ist auch die Ethik nur sekundär und relativ schwach von dem Evangelium beeinflußt.

Und die Frömmigkeit? Daß es mit ihr zum Teil ganz ebenso ist, bedarf kaum eines Hinweises; wo Sakramentsfrömmigkeit oder die Frömmigkeit der Mystik und der Vergottungshoffnung herrscht, entscheidet anderes als das Evangelium. In einem anderen Teil hat man es anders gefunden; A. Harnack hat sein Gebiet einmal näher umschrieben. Er hat in seinem Wesen des Christentums, um seine Sprache zu reden, „die wesentlichen Veränderungen bezeichnet, welche die christliche Religion bis zum Anfang des dritten Jahrhunderts erlebt hat und durch welche sie modifiziert worden ist“, und fragt nun: „hat sich das Evangelium dennoch behauptet, und wie läßt sich das konstatieren?“ Er antwortet: „Nun, man vermag auf eine ganze Reihe von Urkunden zu verweisen, die, soweit geschriebenes Wort ein Zeugnis vom inneren, wahrhaft christlichen Leben ablegen kann, dieses aufs reinste und in ergreifender Weise bekunden.“ Die ersten dieser Urkunden aber sind ihm Märtyrerakten wie die der Perpetua und Felicitas oder Gemeindebriefe wie der von Lyon nach

Kleinasien; in ihnen, sagt er, „spricht sich der christliche Glaube und die Kraft und Zartheit der sittlichen Empfindung so herrlich aus wie nur in den Tagen der Grundlegung; alles das aber, was sich seitdem in der äußeren Ausgestaltung der Kirche vollzogen hatte, kommt gar nicht zum Ausdruck. Der Weg zu Gott ist sicher gefunden und die Einfalt des inneren Lebens erscheint nicht verwirrt oder belastet.“

Die Akten der Perpetua und Felicitas und der Gemeindebrief von Lyon zeigen nicht die Spuren griechischer Philosophie; in ihnen lebt auch Kraft, der Weg zu Gott ist sicher gefunden und die Einfalt des inneren Lebens erscheint nicht verwirrt oder belastet. Das alles ist richtig. Aber das alles ist nichts spezifisch Evangelisches. Jesus und dem Evangelium stehen die Akten trotzdem fern; jene maßlose Martyriumsseligkeit, die in den Akten der Perpetua zunächst auffällt, ist nicht aus dem Geist dessen geboren, der in Gethsemane zagte, und jene Zuversicht, die Perpetua, weil sie des Martyriums gewürdigt ist, eine Vision fordern läßt, stammt auch nicht aus dem Geist des Evangeliums, das sagt: Wenn ihr alles getan habt, so sagt, wir sind unnütze Knechte. Der Gemeindebrief von Lyon bietet kein wesentlich anderes Bild. Er feiert die Märtyrer als Nachfolger Christi, der in Gestalt Gottes seiend es nicht für einen Raub erachtete, Gott gleich zu sein und bezeichnet Christus selbst als den πιστὸς καὶ ἀληθινὸς μάρτυς καὶ πρωτότοκος τῶν νεκρῶν καὶ ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ. Die Märtyrerakten legen nicht Zeugnis dafür ab, daß das Evangelium, wie Harnack sagt, sich behauptet hat.

Die weiteren Zeugen Harnacks beweisen es ebensowenig. Er nennt Clemens Alexandrinus und Tertullian,

schildert die griechische Art des Clemens, nennt Tertullian einen „Christen ganz anderen Schlages“ und fährt dann fort: „Was ihnen in der Religion gemeinsam ist, ist das, was sie am Evangelium erfahren haben, ja ist das Evangelium selbst.“ Was Clemens und Tertullian an Religion gemeinsam ist, ist nicht gar viel und ist nicht durch das Evangelium, sondern das christliche κήρυγμα und Aehnliches gegeben. Harnack schreibt weiter: „Und wenn man Tertullians Auslegung des Vaterunser liest und überdenkt, so erkennt man, daß dieser heißblütige Afrikaner, dieser strenge Ketzerbestreiter, dieser entschlossene Vertreter der ‚auctoritas‘ und der ‚ratio‘, dieser rechthaberische Advokat, dieser Kirchenmann und Enthusiast zugleich — doch ein tiefes Gefühl für die Hauptsache im Evangelium und auch eine gute Erkenntnis derselben besessen hat.“ Faktisch führt Tertullian schon zu der Gebetsanrede aus, daß wir in dieser Gott mit den Seinen, d. h. dem Sohn und der Kirche (denn sowohl die Bezeichnung des filius als der mater liegt in dem Worte pater) ehren und die Juden als die oblitos patris brandmarken. Das ist doch nicht der Geist des Evangeliums? Da spricht doch eben der Tertullian, den Harnack schildert. Die von Harnack genannten Zeugen (mehr als die aufgezählten nennt er nicht) beweisen nicht, was sie sollen. Es bleibt dabei, daß das Evangelium auch in der Frömmigkeit der Kirche des 2. und 3. Jahrhunderts zurücktritt. Das 2. und 3. Jahrhundert bietet in der Beziehung kein wesentlich anderes Bild als das 1. Jahrhundert.

Man werfe nicht ein, daß diese Kirche des 2. und 3. Jahrhunderts doch des öfteren zur Nachfolge Christi auffordere. Gerade diese Stellen beweisen, wie fern die Kirche Jesus steht. Denn sie fassen Jesus einmal als Vorbild

der ἐγκράτεια, ἁγνεία usw. und sodann als Vorbild des Martyriums. Beides war er nicht. Die Kirche ist sich in dem Punkte immer gleich geblieben; was sie lehrte und glaubte, das hatte auch Christus gelehrt und geglaubt. Die Schilderung der Acta Apollonii, die den ganzen jüdischen Tugendkatalog entwickeln, den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele und die Vergeltung behaupten und dann schließen, dies alles habe Jesus μετὰ πολλῆς ἀποδείξεως gelehrt, sind in dieser Beziehung klassisch. Sie zeigen ebenso wie die Aufforderung zur Nachfolge Christi, wie fremd dieser Kirche faktisch das Evangelium ist.

Die Geschichtschreibung der alten Kirche, die Glaube, Ethik und Frömmigkeit aus dem Evangelium entwickelt, ist zustande gekommen teils unter den Einflüssen der kirchlichen Fiktion von der Unveränderlichkeit der Kirche, teils unter den Einflüssen der Hegelschen Ideenlehre. Ihr πρῶτον ψεῦδος ist, daß die christliche Religion von Anfang der Kirchengeschichte an dagewesen und Veränderungen erlebt habe. Die christliche Religion ist nicht dagewesen und hat nicht Veränderungen erlebt, sondern ist entstanden und geworden. Die Geschichtschreibung, die Glaube, Ethik, Frömmigkeit der Kirche aus dem Evangelium entwickelt, ist zugunsten der anderen abzulösen, die die ganze Kirche aus der Synagoge entwickelt. Die Predigt von dem Auferstandenen bringt es zu einer Spaltung in der Synagoge; die beiden gespaltenen Teile erleben ihre besondere Geschichte; ihr Resultat ist die katholische Kirche einerseits und das talmudistische Judentum andererseits.

Mommsen hat, wenn er die Wirksamkeit der Reichspolitik in diesem Falle auch überschätzt, doch richtiger gesehen als die theologische Schultradition. Er schreibt, nachdem er die „geschlossene nationale und religiöse

Macht“ der Juden im Anfang der Kaiserzeit betont hat, in seiner römischen Geschichte (V 550): „Die Reaktion gegen dies geschlossene und auf sich selbst stehende Judentum waren die von Vespasian und Hadrian gegen das jüdische Land, von Trajanus gegen die Juden der Diaspora geführten zerschmetternden Schläge, deren Wirkung weit hinaus reicht über die unmittelbare Zerstörung der bestehenden Gemeinschaft und die Herabdrückung des Ansehens und der Macht der Judenschaft. In der Tat sind das spätere Christentum wie das spätere Judentum die Konsequenzen dieser Reaktion des Westens gegen den Osten. Die große propagandistische Bewegung, welche die tiefere religiöse Anschauung vom Osten in den Westen trug, ward auf diese Weise . . . aus den engen Schranken der jüdischen Nationalität befreit; wenn sie die Anlehnung an Moses und die Propheten keineswegs aufgab, löste sie sich doch notwendig von dem in Scherben gegangenen Regiment der Pharisäer. Die christlichen Zukunftsideale wurden universell, seit es ein Jerusalem auf Erden nicht mehr gab. Aber wie der erweiterte und vertiefte Neuglaube, der mit dem Wesen auch den Namen wechselte, aus diesen Katastrophen hervorging, so nicht minder die verengte und verstockte Altgläubigkeit, die sich, wenn nicht mehr in Jerusalem, so in dem Haß gegen diejenigen zusammenfand, die dasselbe zerstört hatten, und mehr noch in dem gegen die freiere und höhere aus dem Judentum das Christentum entwickelnde geistige Bewegung. . . . Das Judentum blieb nicht bloß, sondern es ward auch ein anderes. Es liegt eine tiefe Kluft zwischen dem Judentum der älteren Zeit, das für einen Glauben Propaganda macht, dessen Tempelvorhof die Heiden erfüllen, dessen Priester täglich für Kaiser Augustus opfern, und dem

starren Rabbinismus, der außer Abrahams Schoß und dem mosaischen Gesetz von der Welt nichts weiß, noch wissen will."

Ist das richtig, so ist unsere Aufgabe nicht, darzulegen, wie „Judentum und Christentum seit ihrem Uebertritt vom palästinensischen Boden einen gleichartigen Prozeß der Hellenisierung erfahren" haben, es ist vielmehr darzustellen, wie das Judentum ursprünglich hellenisiert worden, und wie es dann durch die christliche Missionspredigt zu einer Spaltung gekommen ist, die den einen Teil in den Liberalismus, den anderen in die Orthodoxie trieb. Der liberale öffnete sich immer mehr dem Hellenismus und führte zur Kirche, der orthodoxe stieß, selbst was er vom Hellenismus angenommen, immer mehr ab und führte zum Talmud. Wie beide Prozesse im einzelnen verlaufen, das schildern heißt eigentlich die Geschichte der Entstehung der Kirche und des talmudistischen Judentums schreiben.



QUELLENKUNDE

DER

ALTEN KIRCHENGESCHICHTE



Wir sind seit geraumer Zeit weit davon entfernt, Kirchengeschichte zu schreiben, indem wir der alten Ueberlieferung einfach nacherzählen, und die fortlaufend darstellenden oder doch zusammenfassenden Quellen besitzen für uns daher schon lange nicht mehr den entscheidenden Wert; er kommt vielmehr der monumentalen und aktenmäßigen Ueberlieferung zu. Trotzdem bleiben auch die darstellenden und zusammenfassenden Quellen für uns wichtig; denn sie füllen manche bisweilen große Lücke der aktenmäßigen Berichte und bilden besonders in Zeiten schlechter Ueberlieferung wenigstens das Knochengerüst auch für unsere Darstellung.

Dogmatische Interessen sind es gewesen, die die Christenheit schon frühzeitig zur Zusammenstellung von Daten aus ihrer Geschichte bestimmt haben; die Gemeinden haben Bischofslisten[1] aufgestellt; die Sicherheit der Traditionskette der bischöflich verfaßten Großkirche sollte gegen die Häresien bewiesen werden. Schon Irenäus und Tertullian haben solche Listen gekannt und im anti-

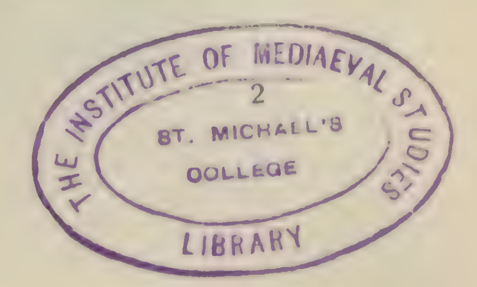
1) Zu den Bischofslisten ältester Zeit vgl. auch E. Schwartz Eusebs Kirchengeschichte Bd. III S. CCXXIV ff. und Duchesne, Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule[2] 1907. Jülicher bei Mirbt, Quellen z. Gesch. d. Papsttums[3] 482 f.

häretischen Kampfe verwendet; auch uns sind sie verschiedentlich überkommen, in späteren Redaktionen und über die Zeit des Irenäus und Tertullian hinausgeführt; neben den Namen der Bischöfe werden bald auch ihre Regierungsjahre in ihnen vermerkt. Man hat diesen Listen in chronologischen Fragen wenigstens der späteren Zeit das entscheidende Wort zusprechen wollen; sie stammten aus den Patriarchatsarchiven und gäben eben darum sichere Tradition. Leider ist dem nicht so; sie enthalten bestimmt Irrtümer sekundärer Tradition und sind daher zum mindesten nachträglich von sekundärer Tradition beeinflußt worden. Für die älteste Zeit sind sie wohl überhaupt zeitweilig mehr oder minder konstruiert.

Die Bischofslisten sind noch keine wirkliche Chronographie; sie sind höchstens eine Vorstufe zu ihr; die wirkliche Chronographie der Christen beginnt erst mit Sextus Julius Africanus und Hippolyt; sie haben Chroniken geschrieben, vom Beginn der Welt bis zu ihrer Zeit. Aber davon ganz abgesehen, daß die des Sextus Julius Africanus nur in geringen Bruchstücken erhalten ist und die des Hippolyt in ihrer zweiten Hälfte rekonstruiert werden muß, großen Quellenwert für uns haben diese Schriften nicht; Euseb überstrahlt eben alles, was von Chronographie und Kirchengeschichtschreibung der vorconstantinischen Zeit vorhanden ist. Und sein Quellenwert ist allerdings ein bedeutender. Relativ gleichgültig ist dabei noch seine Chronik; das Entscheidende ist die Kirchengeschichte, das Werk, für das keinen Vorgänger zu haben, er sich ausdrücklich rühmt. Was es litterargeschichtlich und sonst bedeutet, ist hier nicht auseinander zu setzen; nur sein Quellenwert steht hier in Frage. Und da muß man sich zunächst das gegenwärtig halten, daß die Kirchengeschichte des öfteren

umgearbeitet worden ist, besonders in den Schlußabschnitten; der älteste Entwurf ging nur bis zum Jahre 311, die vorletzte Ausgabe hat in einem Teil unserer sonst die letzte Ausgabe darstellenden Handschriften Spuren hinterlassen, vgl. z. B. den Schluß von Buch VIII. Des weiteren muß beachtet werden, daß die Kirchengeschichte keine eigentliche Geschichtsdarstellung in unserem Sinne sein will; sie ist eine Anhäufung geschichtlicher Stoffe, aber ein eigentliches Werden der Kirche gibt es auch für Eusebius nicht; die göttliche Wahrheit ist ungeworden; sie ist nur tradiert; das ἱστορία des Titels muß, wie Schwartz[1] mit Recht bemerkt, ebenso wie in παντοδαπὴ ἱστορία verstanden werden; was beabsichtigt ist, sagt Euseb in der Einleitung ganz ausdrücklich: die Sukzession der Bischöfe, die christlichen Lehrer und Schriftsteller, die Häretiker, die Leiden des jüdischen Volkes seit dem Frevel an Jesus Christus, die Verfolgungen vergangener Zeiten, die Verfolgungen der Jetztzeit und die Hilfe aus ihnen, das sind die Themata, die interessieren. Damit ist gegeben, in welchem Sinne Euseb uns Quelle ist und sein darf. Wir dürfen nicht nacherzählen, aber wir erhalten reiches historisches Material. Dabei ist, von Eusebs wissenschaftlicher Persönlichkeit abgesehen, eins von besonderer Bedeutung: Euseb hat nicht nur in die aktuellen Schlußabschnitte seines Werkes, eben um ihres aktuellen Charakters willen, Urkunden in reicher Fülle eingeschoben (sie sprengen da fast den Rahmen der Darstellung), sondern auch in die ersten Bücher manches Exzerpt und manches Fragment eingestreut; Urkundliches, das uns sonst verloren gegangen wäre, ist uns so durch ihn

1) Göttinger Nachr. 1908, 106 ff.



erhalten. Kurz: ohne ihn würden wir eine Geschichte der vorconstantinischen Kirche kaum schreiben können. Aber freilich mit ihm allein dürfen wir sie auch nicht schreiben; wir müssen alles ausschöpfen, was wir irgend haben; es ist für die alte Zeit wirklich nicht zu viel.

Der Islam ist die einzige Religion, deren Entstehung im hellen Lichte der Geschichte vor sich geht. Der Satz bleibt leider auch der Geschichte der Kirche gegenüber wahr. Außerchristliche Nachrichten über ihre Urgeschichte im 1. Jahrhundert fehlen fast ganz. Was Tacitus und Sueton an den bekannten Stellen berichten, ist fast gleich Null, und die von Christus sprechende Stelle bei Josephus Ant. XVIII 3, 3 ist sicher interpoliert; das talmudische Material[1] aber ist spät und unzuverlässig; Brauchbares, wie die Nachricht über die Einführung der Verfluchung der Christen ins Synagogengebet, ist selten[2]. Es bleibt dabei, daß wir für die ältere Kirche fast nur auf christliche Quellen angewiesen sind, das heißt aber, es kommt in unserer Ueberlieferung nur eine der Parteien zu Wort; das ist sehr bedauerlich.

Noch bedauerlicher ist das andere: auch die christlichen Quellen sind so spärlich, daß kaum eine Schattenskizze der älteren Gemeinden und ihrer Geschichte möglich ist. Das Quellenmaterial der apokryphen Apostelgeschichten usw. scheidet dabei eigentlich von vornherein aus; die Schriften sind mehr Romane als Geschichts-

1) Zusammengestellt von A. Meyer bei Hennecke, Handbuch zu den neutestamentl. Apokr. (II) 47 ff.

2) Vgl. auch Jacob von Kephar-Samma und die Anklage der Ketzerei gegen R. Elieser; vgl. Henneckes Handbuch d. Apokr. (II) 66 ff.

darstellungen und für die Geschichte der Zeit, in der sie entstehen, wichtiger als für die der Zeit, die sie schildern. Aber auch was wir sonst bei Späteren hören, gibt nicht viel aus. Was Theodor von Mopsuestia über die älteste Verfassung der christlichen Gemeinden sagt[1], hat schwerlich einen höheren Wert als den der gelehrten Kombination, und was wir sonst über den Aufenthalt des Johannes in Ephesus und weiterer Apostel und Apostelchristen in Kleinasien, den Märtyrertod des Petrus in Rom und die Reise des Paulus nach Spanien erfahren, das ist nur wenig und im übrigen in seiner Richtigkeit bestritten, wenn auch wohl mit Unrecht. Die Kirche hat für den Historiker zu früh sich ihre dogmatische Geschichtsauffassung geschaffen; bereits der I. Clemensbrief c. 42 weiß, daß die Bischöfe von den Aposteln stammen, die Apostel gelehrt haben, was Christus ihnen gegeben, und Christus gegeben hat, was er von Gott empfangen hat, und schon der Eingang der Didache setzt die Vorstellung von der Einheit aller Apostellehre voraus. Die Fiktion von der Unveränderlichkeit der Kirche ist also alt und hat das Fortleben alter Traditionen, ja sogar die Ueberlieferung alter Schriftstücke gehindert; sie paßten weder in die Geschichtstradition noch in die Praxis und gingen eben darum verloren; eine systematische Unterdrückung anzunehmen ist nicht nötig und kaum ratsam, so fein auch immer Overbecks Bemerkungen sind, daß aller wichtigen christlichen Institutionen Ursprung im Dunkel liegt. Jedenfalls besitzen wir als direktes Zeugnis des 1. christlichen Jahrhunderts neben den spärlichen monumentalen Resten, die vom Ausgange dieser Epoche

1) Komm. zu I. Tim. II 124 ed. Swete. Vgl. Duchesne, Fastes épisc. de l'anc. Gaule I [2] 37 ff. Dagegen Harnack, Mission [2] I 373 ff.

in den ältesten römischen Katakomben[1] erhalten sind, von Geschriebenem nur, was die Aufnahme in den Kanon vor Vernichtung geschützt hat. Es ist nicht viel und es wird noch weniger, sobald man die kritische Sonde anlegt.

Zwar die einst von den Tübingern so stark diskreditierte Apostelgeschichte scheint trotz allen Widerspruchs durch Harnacks glänzende Untersuchungen wieder rehabilitiert zu sein und sich besonders für das, was sie aus der Zeit seit dem Auftreten des Paulus berichtet, als gute Quelle zu bewähren; auch ist die scharfe Kritik der Tübinger an dem Corpus der paulinischen Briefe kaum berechtigt, mag es bei einzelnen Briefen auch noch solange und vielleicht dauernd zweifelhaft bleiben, ob oder inwieweit sie auf Paulus zurückgehen; selbst bei den katholischen Briefen und der Apokalypse ist noch keineswegs das letzte Wort gesprochen. Aber ganz einerlei, ob wir ein halb Dutzend oder mehr apostolische Urkunden haben, das Elend der Ueberlieferung bleibt trotzdem fast unverändert groß; man kann das Experiment darauf machen, sobald man aus einer größeren Briefsammlung, z. B. der des Basilius oder Augustinus, ein Dutzend Briefe auslost und nach ihnen ein Bild des Schriftstellers oder gar der Kirche seiner Zeit zu zeichnen unternimmt; man wird jämmerlich Fiasko machen. Das Material, das wir haben, reicht gerade, um das Bild der späteren kirchlichen Tradition als unrichtig zu erweisen; versucht man an seine Stelle ein neues zu setzen, so wird es, wenn man nicht unbesonnen sein will, äußerst vage; trotz der feinen und dem Material

1) Vgl. die ersten Tafeln bei Wilpert (Die Malereien der Katakomben Roms 1903) und beachte, wie wenig sich diese Kunst von der gleichzeitigen heidnischen unterscheidet; das ist einerseits wertvoll, drückt andererseits den Wert der Malereien aber auch herunter.

wunderbar viel entlockenden Arbeit Weizsäckers und seiner Nachfolger bleibt das so.

Trotzdem liegt kein Grund vor, die historische Arbeit an der Geschichte des ersten christlichen Jahrhunderts für getan zu erachten. Denn ganz abgesehen davon, daß die kritische Sichtung und zum Teil vielleicht auch Ausschöpfung des neutestamentlichen Zeugenmaterials noch nicht vollendet ist, bleibt vor allem noch eine erst schüchtern aufgenommene Arbeit, die, selbst wenn sie zu keinem Ziel führen sollte, doch versucht werden muß. Man weiß, wie viel Nutzen der Forschung dadurch entstanden ist, daß sie die neutestamentlichen Nachrichten von seiten des Judentums beleuchtet hat; sie müssen ganz ebenso von seiten der späteren Kirchengeschichte her beleuchtet werden, und Versuche, durch Rückschlüsse aus späteren helleren Zeiten in die früheren dunkleren zurückzudringen, dürfen nicht fehlen; Usener hat, mag er im einzelnen noch so sehr irren, in seinem Weihnachtsfest prinzipiell durchaus Recht, und A. Seebergs[1] Versuch der Rekonstruktion des Katechismus der Urchristenheit bleibt, ganz abgesehen davon, ob er richtig ist, interessant.

Im 2. Jahrhundert sind die Quellenverhältnisse schon günstiger; die Zahl der monumentalen Zeugnisse in den römischen Katakomben[2] ist größer und ihre Sprache eine deutlichere; auch tauchen die ersten christlichen Inschriften auf; die beiden ältesten sicher datierten (gleich-

1) Die Didache des Judentums und der Urchristenheit und die früheren Publikationen desselben Verfassers.

2) Zu außerrömischen Katakomben, die bis ins 2. Jahrhundert zurückgehen, vgl. Hirschfeld, Sitzungsber. d. Berliner Akad. 1895, I S. 400 Anm. 1.

falls aus Rom) stammen aus den Jahren 107 und 111 (bei de Rossi Inscript. christ. urbis Romae no. 2 und 3); unter den späteren ist die des Aberkios besonders wichtig und viel behandelt; freilich ist ihr christlicher Charakter bestritten. Von Litteraturdenkmälern besitzen wir neben anderem zunächst in ihrem vollen Umfang die seit Cotelier unter dem Titel der apostolischen Väter zusammengefaßten Schriften, die Didache, die Apologien und den Dialog des Justin, einzelnes von den weiteren Apologeten, das Wichtigste von Clemens Alexandrinus, den Brief des Ptolemäus an die Flora; wenn man im Originaltext nicht oder nicht vollständig Ueberliefertes mitrechnen will, auch ein schon Irenäus bekanntes uns koptisch erhaltenes Werk der Barbelognostiker [1], sowie des Irenäus eigene Schrift gegen alle Häresien und seine Abhandlung zum Erweise des apostolischen Glaubens [2]; eine lateinische Uebersetzung [3] von Adversus haereses und eine armenische Uebersetzung der ἀπόδειξις geben hier den vollen Zusammenhang und helfen die wenigstens von Adversus haereses erhaltenen griechischen Fragmente ordnen. Daneben steht mancherlei nur in Fragmenten auf uns Gekommenes. So haben wir Bruchstücke aus der Auslegung der Herrenreden durch Papias, Traditionen der sogenannten Presbyter des Irenäus, Aussprüche des Montanus und seiner Genossinnen, Fragmente antimontanistischer und apologetischer Schriftsteller, Reste des Valentin, Herakleon und Basilides, aber auch kleinerer Gnostiker wie des Isidor, Bruchstücke der Antithesen des Marcion; sein Evangelium und seinen Apostolos

1) C. Schmidt in der Philotesia f. Kleinert S. 317ff.

2) Ausgabe von Ter-Mekerttschian und Ter-Minassianz und Harnack 1908.

3) Ueber ihr Alter s. H. Jordan in Theol. Studien f. Zahn S. 135ff.

können wir noch so ziemlich rekonstruieren. Ein gutes Teil dieser Fragmente ist uns natürlich bei Euseb erhalten, aber auch Irenäus, Clemens Alexandrinus, Origenes, Epiphanius und andere tragen zu ihnen bei; für das Evangelium und den Apostolos des Marcion ist Tertullian Hauptzeuge; manches findet sich auch bei Späteren und ist dann wohl auch umstritten, so vor allem die berühmten Papiasfragmente[1] bei Philippus Sidetes und im cod. Vat. Alex. 14; das des Vaticanus scheint besonders durch die Parallele bei Irenäus III 3, 4 gesichert, das des Philippus Sidetes ist mir trotz der Sicherheit, mit der man seine Echtheit behauptet, stark verdächtig. Es ist kein Zweifel, das Zeugenmaterial für die Geschichte der Kirche im 2. Jahrhundert ist reicher als für die im 1. Jahrhundert.

Immerhin kennen wir auch hier offenbar nur wenig; man kann noch fast alles Erhaltene aufzählen und trotz unserer mangelhaften Ueberlieferung mancherlei nennen, was uns verloren gegangen ist. Sehr unangenehm empfindet man es, sobald man die Geschichte der Kirche nun wirklich darstellen will; es fehlt uns fast alles Detail und fast jede intimere Kenntnis des Montanistenstreites, des Streites um den Ostertermin, des Kampfes gegen die Gnostiker; die Bestimmtheit der üblichen kirchengeschichtlichen Darstellungen darf darüber nicht hinwegtäuschen; man erkennt den Sachverhalt, sobald man unser Wissen um die Kämpfe des 2. Jahrhunderts mit dem um die des 4. oder gar 5. und der späteren Jahrhunderte vergleicht.

Auch bei dem ich möchte sagen Zuständlichen der Kirche ist es nicht anders. Für das Verhältnis von Staat und Kirche und die Christenverfolgungen zeugen uns

---

1) No. 11 und 18 (ed. min. 13) bei Funk Patr. apost.

vornehmlich der Briefwechsel des Plinius, in ihrer Echtheit mindestens teilweise umstrittene kaiserliche Erlasse, die uns noch erhaltenen Apologien, das Martyrium des Polycarp, der Bericht über die Märtyrer von Lyon und ähnliches mehr. Unsere Kenntnis über die Verfassungsverhältnisse der Kirche schöpfen wir in erster Linie aus der Didache, gelegentlichen Andeutungen bei Ignatius, Clemens Romanus, Irenäus (er enthält vor allem am Anfang von Buch III die berühmte Stelle über den Vorrang Roms), sowie dem, was wir von Synoden in Sachen der Montanisten usw. hören. Ueber den Kultus der Kirche orientieren uns die Didache, der Brief des Plinius, die bekannten Stellen bei Justin, vielleicht auch die Bilder der römischen Katakomben.

Aber gerade hier wird, was eine ruhige Erwägung des zufälligen Charakters unserer Quellen sonst schon an die Hand gibt, besonders deutlich: wir wissen schlecht Bescheid, und was wir direkt wissen, führt zum Teil, man kann fast sagen, geradezu irre; die knappen Andeutungen der Didache und Justins über den Vollzug der Taufe lassen den naiven Kritiker eine Handlung einfachster Art vermuten; der Vergleich der Nachrichten über den Vollzug der Taufe bei Tertullian einerseits und Clemens und Origenes andererseits erweist ein ziemlich reiches Ritual als relativ alt; es muß rekonstruiert werden. Die mancherlei Anspielungen auf das Ritual machen dies möglich, die schöne Sammlung dieser Anspielungen im ersten Bande von Cabrols Monumenta liturgica macht es verhältnismäßig leicht. Aber (von der Unsicherheit solcher Rekonstruktionen abgesehen) was soll man tun, wo, wie bei der Geschichte der Verfassung oder des Verhältnisses von Staat und Kirche, nicht rekonstruiert werden kann?

Etwas besser, so scheint es wenigstens, sind wir über Glaube und Dogma im 2. Jahrhundert unterrichtet. Wir können verschiedene Typen scheiden, den alten kleinbischöflichen der apostolischen Väter, den gebildet sein wollenden der Apologeten, den von apologetischer Theologie beeinflußten späteren bischöflichen des Irenäus, den zur Wissenschaft hinstrebenden, eine höhere Stufe des apologetischen darstellenden des Clemens Alexandrinus; aber die Grenzen unseres Wissens zeigen sich doch auch hier bald: geht man zu den Gnostikern und versucht die Fragmente des Basilides mit den Nachrichten über das System des Basilides bei Irenäus zusammenzuarbeiten, so ergeben sich Schwierigkeiten, und sobald man nach den Glaubensvorstellungen der eigentlichen Masse fragt, wird die Not erst recht groß; wir sind im 2. Jahrhundert über alles Volkstümliche sehr schlecht unterrichtet; die apokryphen Evangelien und Apostelgeschichten führen vielleicht noch am meisten wenigstens in die Gegend volkstümlichen Glaubens.

Was die Ethik der Kirche angeht, so sind die Quellen zum mindesten schlecht aufgearbeitet; Vergleichung mit dem Evangelium und Paulus, mit Jüdischem und Stoischem usw. muß sie zum Sprechen bringen. Alles in allem: auch das 2. Jahrhundert steht keineswegs in so hellem Lichte der Geschichte, wie wir es wünschten; nach allem Gesagten zeigt sich mit besonderer Deutlichkeit noch eins: wir sehen in der Ueberlieferung fast nichts von lokalen Differenzen, weder in der Verfassung, noch im Kultus, noch in Glaube und Ethik.

Freilich in einer Beziehung ist das noch nicht das Schlimmste; denn es hat sicher lokale Unterschiede ge-

geben, aber die große Scheidung von Ost und West ist kaum schon erfolgt; die christlichen Gemeinden des Westens sprechen noch wenigstens überwiegend Griechisch, wie die des Ostens. Anders um 200, wo die Scheidung offenbar schon beginnt; Tertullian und Origenes sind nicht nur persönlich ganz verschieden, sondern stehen auch in verschiedenen Kirchen und legen in mancher Beziehung den Grund für die verschiedene Entwicklung ihrer Kirchen; besonders für das Dogma sind sie beide von Bedeutung geworden. Verhältnismäßig gut sind wir über das christliche Aegypten und Afrika ihrer Zeit unterrichtet. Sie selbst sind die Quelle dafür; denn so verstümmelt auch der litterarische Nachlaß des Origenes auf uns gekommen ist, die 25 Oktavbände der Lommatzschen Ausgabe umfassen doch etwa so viel, wie uns aus den ganzen zwei ersten Jahrhunderten überhaupt erhalten ist; dazu kommt, daß in Aegypten kurz vor Origenes Clemens Alexandrinus geschrieben, und auch nach ihm die litterarische Tradition für uns nicht ganz abreißt; trotzdem kommt uns die Nachricht des in byzantinischer Zeit schreibenden Chronisten Eutyches [1] über die späte Einführung der episkopalen Verfassung in Aegypten überraschend; sie zeigt, wieviel wir auch in so grundlegenden Fragen wie denen der Verfassung nicht wissen. Von Tertullian ist uns weniger erhalten. Immerhin ist es genug und vor allem: Tertullian ist ein Mann der Praxis; seine Schriften lassen uns in einem bisher unerhörten Umfange in das Leben der Christen hineinschauen; wir sehen mancherlei von ihrem Kultus und ihrer Lebenshaltung, wir sehen, in welchen Berufen sie stehen, und welche

1) ed. Selden I 332 (vgl. 363).

Schwierigkeiten sich für sie aus ihrem Glauben dabei ergeben, wir sehen auch die ethischen Probleme, die ihre Gemeinden bewegen.

Günstig ist dabei wiederum, daß die Schriftstellerei des Tertullian durch die des Cyprian abgelöst wird; zum erstenmal erhalten wir neben Gelegenheitsschriften ein größeres christliches Briefcorpus, und damit ist auf eine Strecke urkundliche Geschichtsschreibung möglich. Aegypten und Afrika haben beide zu Rom rege Beziehungen unterhalten, und die Beziehungen sind nicht immer freundliche gewesen; der Ketzertaufstreit ist zwischen Rom und Afrika ausgetragen worden, der Streit der beiden Dionyse spielt zwischen Rom und Aegypten. Aegyptische und afrikanische Quellen sind es, die uns vornehmlich über sie unterrichten; sie erhalten dadurch auch für Rom Quellenwert. Athanasius De sententia Dionysii bringt uns das Wichtigste zum Streit der beiden Dionyse, vor allem Fragmente aus den damals gewechselten Briefen. Zum Glück ist die Auswahl nicht nur von ihm, dem Verteidiger der Orthodoxie des Dionysios, getroffen; wir erhalten auch die Verteidigung des Dionysios gegen die Vorwürfe seiner Gegner und damit diese Vorwürfe selbst. Was wir leider und charakteristischerweise nicht erhalten, ist der volle Wortlaut des ersten Schreibens des Dionysios, das den Grund zu allen Angriffen gab; Dionysios behauptete schon, als der römische Bischof es einsehen wollte, es nicht mehr finden zu können; Basilius ep. 9, der es trotzdem noch in Händen gehabt, fand es durchaus heterodox. Für den Ketzertaufstreit ist die Briefsammlung Cyprians die entscheidende Quelle; sie fließt reich, und wir sind gut orientiert, obwohl trotz aller eindringenden Forschung gerade auch der letzten Jahre und

Jahrzehnte noch nicht über alles Detail Einigkeit erzielt worden ist.

Fragen wir nach weiteren Quellen für Roms Geschichte, so ist vornehmlich Hippolyt zu nennen. Er hat eine große antignostische litterarische Tätigkeit entwickelt, und so reiche Nachrichten und Exzerpte aus gnostischen Schriften er uns dabei bringt, so sehr ist sein Quellenwert für die Gnosis umstritten; Salmon und Stähelin haben auseinandergesetzt, daß Hippolyt das Opfer einer großen Mystifikation geworden, und seine gnostischen Originalschriften grobe Fälschungen gewesen. Die These ist an und für sich sehr unwahrscheinlich, doch vermag ich die für sie beigebrachten Gründe zurzeit noch nicht wirklich zu entkräften. Jedenfalls zeugt uns Hippolyt auch für unmittelbar Zeitgenössisches und von ihm selbst Erlebtes. Er ist dabei Partei; denn er hat als Parteiführer mitten innen gestanden in den Kämpfen unter dem Pontifikate des Callist und der anderen, und die Schilderung, die er uns von Callist gibt, ist alles andere als freundlich; aber daß sie objektiv Unrichtiges enthielte, ist nicht erwiesen und nicht wahrscheinlich. Konkrete historische Bilder erhalten wir bei Hippolyt; Callist leibt und lebt mit all seinen Menschlichkeiten, und die Schule der Theodotianer[1] arbeitet vor unseren Augen, in ihrer gelehrten Weise, auf Galen und Aristoteles sich stützend, Bibeltexte kritisch edierend; jeder ihrer Gelehrten ist stolz auf das, was er am Bibeltexte gebessert, und läßt zu der Besserung seinen Namen eintragen. Trotzdem: ganz plötzlich zieht der Vorhang sich wieder zu; wie die Patripassianer in Rom schließlich ausgestorben sind, sehen wir nicht.

---

1) Nach dem „Kleinen Labyrinth“ bei Euseb h. e. V 28, 13 ff.

Im Orient ist der Kampf gegen Paul von Samosata eine der Hauptaktionen und zugleich einer der für uns hellstbeleuchteten Punkte. Wir sehen wiederum einiges in durchaus lebhaften Farben, vor allem die Person des Paul selbst, der nicht nur Bischof, sondern auch Staatsbeamter der Zenobia ist, sein prunkvolles Auftreten, seine weltlichen Allüren, sein großes Gefolge auf der Straße, den Zauber in der Kirche: er predigt lebhaft, zeitweilig sich auf den Schenkel schlagend, die Chöre singen Hymnen, die Gemeinde applaudiert und schwenkt die Tücher. Daß wir das und Aehnliches wissen, verdanken wir vornehmlich den ausführlichen Exzerpten, die Eusebius [1] aus dem Synodalschreiben der Paul entscheidend verdammenden Synode uns überliefert hat. Er hat noch das Protokoll der Hauptverhandlung gegen Paul und seiner Disputation mit dem Presbyter Malchion gehabt. Wir besitzen heute nur noch geringe Fragmente davon, verschiedenartig und zum Teil durch Byzantiner wie Leontios überliefert. Die Folge ist, daß wir schon in der Theologie des Paul keineswegs in allem klar sehen; in dem Punkte, ob Paul von zwei Söhnen gesprochen, widersprechen sich die Quellen ganz direkt. Aber auch sonst bleibt des Dunklen genug; vor allem das Hereinspielen des politischen Elementes des Kampfes zwischen Rom und Palmyra in die Geschichte der Absetzung des Paul läßt sich als tatsächlich fast nur vermuten.

Auch hier lichtet sich das Dunkel eben nur zeitweilig; es lichtet sich hell, aber fast blitzartig. Kontinuierliche Bilder erhalten wir im 3. Jahrhundert noch nirgends. Sehr hübsch zeigt dies, was wir von der Geschichte des Ver-

1) Hist. eccl. VII 30, 6 ff.

hältnisses von Staat und Kirche und speziell der Christenverfolgungen wissen. Die Verfolgungen in der ersten Hälfte des Jahrhunderts können wir nirgends eigentlich scharf erkennen; aus der Geschichte der großen Verfolgung unter Decius besitzen wir die kleinen Originallibelli aus Aegypten, sonst spiegelt sie und die des Valerian sich relativ am besten in den Schicksalen und dem Briefcorpus des Cyprian; den Anfang der Verfolgung unter Diocletian können wir in Nicomedien dank Lactanz de mortibus persecutorum Schritt für Schritt und Tag für Tag miterleben, aus ihrem weiteren Verlauf erhalten wir Bilder für Palästina durch Euseb[1], und für Aegypten durch die Quellen zu dem melitianischen Schisma. Daneben besitzen wir Märtyrerakten, bald hier bald dort, viel Legendarisches (denn besonders für die decische und diocletianische Verfolgung haben die Späteren nicht genug Akten fabrizieren können), aber auch einiges Brauchbare. Jedenfalls: Augenblicksbilder sind alles, was wir bekommen. — Aus den Inschriften der Zeit sei nur das Epitaph des Eugenios von Laodicea[2] herausgehoben; er ist, wie die Inschrift sagt, unter Maximus Konfessor geworden und hat sich später als Bischof besonders durch seine Bautätigkeit Verdienste erworben.

Mit dem 4. Jahrhundert werden die Quellenverhältnisse zunächst insofern anders, als Eusebs Kirchengeschichte

1) Ueber die palästinensischen Märtyrer; erste Ausgabe an Buch VIII der Kirchengeschichte angehängt, s. Schwartz Bd. II S. 907 ff.; zweite Ausgabe vollständig nur syrisch erhalten (übersetzt von Violet T. U. XIV 1896).

2) S. Batiffol im Bullet. d'ancienne litt. et d'archéol. chrét. 1911. Zu dem Coemeterium S. Catharinae in Clusium vgl. Hirschfeld a. a. O.; er verweist auf Bormann im C. I. L. XI S. 403 ff.

uns als Führer verläßt. Andere zusammenfassende Darstellungen treten an ihre Stelle. Vorweg rangiert dabei wieder eine Schrift des Euseb: De vita Constantini. Sie ist nicht Biographie; sie ist Panegyricus[1] und in vieler Beziehung nach dessen Regeln kunstvoll aufgebaut; auch daß sie Constantin nicht ganz würdigt, sondern nur τὰ πρὸς τὸν θεοφιλῆ συντείνοντα βίον[2] darstellt, ist stilgemäß. Ihr Quellenwert ist dadurch herabgesetzt; sie bringt nur, was in das Enkomion paßt, und bringt das in den Formen der Rhetorik; die unkonkrete[3], den Namen des Hosios vermeidende, blumige Art der Darstellung der Anfänge des arianischen Streites ist da typisch. Trotzdem besitzt auch die Vita Constantini für uns einen hohen Quellenwert. Nicht nur weil die Darstellung eines Zeitgenossen und gar eines wie Euseb stets von Wert ist, seine Schrift ist auch nicht ein Panegyricus gewöhnlicher Art; sie verstößt in einem Punkte durchaus gegen dessen Stilgesetze; sie bringt eine große Anzahl von Urkunden, sei es weil sie nicht nur Enkomion, sondern zugleich Fortsetzung der Kirchengeschichte sein will, sei es weil das Enkomion während der Konzipierung zum politischen Pamphlet ausgewachsen ist. Die Schrift trägt ein Doppelgesicht, was irgendwie in den uns nicht ganz klaren Verhältnissen ihrer Entstehung begründet sein wird. Sie hat mancherlei Unebenheiten, die vielleicht auf Umarbeitungen deuten. Pasquali hat sogar ein posthumes Erscheinen für wahrscheinlich gehalten.

1) Vgl. den Vergleich der Anlage von Eusebs Schrift mit den Vorschriften des Rhetors Menandros bei Heikel XLVI ff.

2) Vgl. I 11, der Feldherr und Staatsmann wird nicht gewürdigt.

3) II 61 ff. Heikel S. 65 ff.

Eusebs Schrift De vita Constantini ist die eine der Grundlagen, auf denen die Darstellung der Späteren sich aufbaut. Die andere ist bedeutend brüchiger: Rufin. Er hat Eusebs Kirchengeschichte in das Lateinische übersetzt und bei der Gelegenheit fortgeführt, und so dürftig, unbedeutend und unzuverlässig diese Fortsetzung auch ist, so hat sie doch früh schon das Glück gehabt, ins Griechische übertragen zu werden. Wir besitzen noch Fragmente dieser griechischen Uebertragung; sie muß zugleich eine Ueberarbeitung des lateinischen Textes dargestellt haben. — Schon Sokrates[1], der erste wirkliche Historiker der nachconstantinischen Zeit, hat sich ihrer bedient; denn daß er gelegentlich bemerkt, Rufin habe lateinisch geschrieben, ist nachweislich nur ein Prunken mit Gelehrsamkeit, die er nicht besitzt. Er hat sich in den Abschnitten, in denen er Rufin parallel ist, ursprünglich sogar ganz dessen Führung anvertraut; wie er selbst noch erkannt hat, sehr zu seinem Schaden; er hat, wie er im Vorwort zu Buch II erzählt, sein Werk umarbeiten müssen; denn er war inzwischen besonders auf die Schriften des Athanasius aufmerksam geworden und urteilte mit Recht, daß man dem Augenzeugen mehr glauben müsse als dem späteren Referenten; daß die Umarbeitung sich nicht nur auf Buch I und II beschränkte, zeigt die Doublette in der Florentiner Handschrift am Ende von Buch VI; sie macht es wahrscheinlich, daß der erste Entwurf auch wirklich publiziert worden ist. Neben Rufin und Athanasius hat Sokrates natürlich auch Eusebius benutzt, ferner die Aktensammlung des Macedonianers Sabinos. Er zitiert die genannten Quellen sämtlich ganz ausdrücklich. Die Zuver-

1) Vgl. auch die Rufinzitate des Gelasius.

lässigkeit seiner Darstellung ist trotz dieser Quellen eine geringe, besonders in den ersten Büchern; denn nachher schreibt Sokrates Zeitgeschichte und zum Teil wenigstens[1] aus eigener Erinnerung. Die Irrtümer, die wir ihm noch herauskorrigieren können, sind zahlreich und beträchtlich.

Des Sokrates Werk war kaum erschienen, da ist es schon wieder ausgeschrieben worden. Sozomenos hat seine — nicht vollständig erhaltene, sondern nur bis 425 reichende — Kirchengeschichte auf ihm aufgebaut. Er hat dabei das Werk des Sokrates zu überbieten gestrebt, nicht nur stilistisch, sondern auch inhaltlich. Er hat, wie er im Vorwort erwähnt und seine Darstellung durchaus bestätigt, mancherlei Briefe, Gesetze und Urkunden eingesehen, und seine Darstellung hat zeitweilig (so z. B. in dem Abschnitt über die Anfänge des arianischen Streites) daraus den größten Nutzen gezogen; er hat auch den Sokrates ab und zu, und auch oder gerade in Geringfügigem korrigiert, so z. B. wenn er den Jovian nicht, wie Sokrates, 7 Monate, sondern „gegen 8" herrschen läßt (denn Jovian hat faktisch 7 Monate und 20 Tage auf dem Thron gesessen); aber die großen Irrtümer des Sokrates sind ihm nicht aufgefallen; er hat sie ruhig übernommen.

Noch viel unbedeutender als die beiden zuletzt genannten Werke ist ihres Zeitgenossen, des Theodoret, Arbeit; in ihren Quellen nicht oder noch nicht voll durchsichtig, bringt sie doch nur relativ wenig neues Material; immerhin bringt sie es und darf daher nicht übersehen werden.

Schwieriger ist das Urteil über den 25 Jahre später schreibenden Gelasius[2]. Sein Werk ist durchaus Kom-

1) Seine Darstellung reicht bis 439.
2) S. Rhein. Mus. N. F. LX 594 ff., LXI 34 ff.

pilation; Eusebius, Sokrates, Theodoret, Rufin werden abwechselnd ungefähr wörtlich ausgeschrieben. Aber daneben werden andere uns verlorene Quellen benutzt, die Kirchengeschichte eines gewissen Johannes und ein Urkundenbuch zur nicänischen Synode, das wir nach dem einstigen Besitzer des von Gelasius benutzten Exemplares, dem Bischof Dalmatius von Cyzikus, nennen müssen; aus ihm stammt vor allem eine Rede, mit der Constantin die nicänische Synode begrüßt haben soll, und Protokollstücke eines Dialoges zwischen den nicänischen Vätern und einem arianischen Philosophen Phaidon; besonders der Protokolle Echtheit ist oft und bestimmt bestritten; mir ist sie nach wie vor wahrscheinlich.

Orthodoxe Schriftsteller sind es, die für die Zeit vom Anfang des 4. bis Anfang des 5. Jahrhunderts bisher genannt sind. Neben ihnen steht nur ein heterodoxer, der Arianer Philostorgios, und auch dessen Werk ist uns nur in Fragmenten überkommen; wir verdanken es der Gelehrsamkeit des Photios, daß wir wenigstens sie besitzen. Einen rechten Eindruck erhalten wir durch sie nicht. Aber deutlich ist doch eins: eine zum Teil erschreckende Kritiklosigkeit, die neben Richtiges auch das Falscheste setzt. Mit anderen Worten: stände uns nicht ein ziemlich reiches Urkundenmaterial zur Geschichte der Zeit zur Verfügung, so wären wir schlecht daran, trotz aller Parallelberichte.

Die großen nach Arius und Origenes, nach den Donatisten und Pelagius genannten dogmatisch-kirchenpolitischen Kämpfe stehen nicht nur im Vordergrunde der Darstellung der Zeit in unseren Handbüchern, sondern auch in unserer Ueberlieferung. Von ihren Urkunden muß daher zunächst

die Rede sein. Für des arianischen Streites Sache steckt dabei ein großer Teil der Urkunden in den schon genannten Darstellungen. Sokrates und Sozomenos, Theodoret und Gelasius haben alle ihren Darstellungen Urkunden eingefügt, Sozomenos zum guten Teil nicht wörtlich, sondern nur im Regest; er hat den schon genannten Sabinos viel gründlicher als Sokrates benutzt; aus den Akten von Tyrus und Sardica erhalten wir durch ihn die interessantesten Auszüge; er verstand dabei wohl zu exzerpieren; der Vergleich seiner Inhaltsangabe des Briefes des Constantin an Alexander und Arius mit dem uns noch erhaltenen Original lehrt es. Im übrigen besitzen wir noch viel von der Streitschriftenlitteratur der Zeit, wenigstens soweit sie aus orthodoxer Feder stammt. Allem voran stehen dabei die Schriften des Athanasius: de decretis Nicaenae synodi, de synodis Arimini et Seleuciae celebratis, die Apologia contra Arianos, die Apologia de fuga sua usw. Sie sind mitten aus dem Kampf herausgeboren, und wenn ihr Verfasser darstellt, so trägt seine Darstellung stets polemischen oder apologetischen Charakter; man darf das nie vergessen, aber man darf auch nicht vergessen, daß grobe Lüge allein schon zu riskant war[1]; sie ist Athanasius bisher noch nirgends nachgewiesen. Urkunden werden in reicher Fülle in die Schriften eingestreut; alles Wichtigere muß belegt sein; sonst glauben es die Gegner nicht. Die Urkunden sind samt und sonders echt, trotz Seeck[2].

Weniger wichtig als des Athanasius Schriften sind des Eusebius Streitschriften gegen Marcell von Ankyra. Ihr Thema ist geringfügiger und die Auseinandersetzung

1) Zu dem Herausgreifen einzelner Punkte von Anklagen usw. vgl. Schwartz Gött. Nachr. 1911, 371 Anm. 3.

2) Ztschr. f. Kirchengesch. XXX.

der Hauptsache nach rein dogmatisch. Aehnliches gilt von den Streitschriften und dogmatischen Abhandlungen des Basilius, während seine Briefe wiederum auch kirchenpolitisch hochbedeutsam sind; Basilius ist einer der Hauptführer in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts gewesen; für die Geschichte des großen antiochenischen Schismas ist er Hauptzeuge.

Von abendländischen Schriftstellern besitzt nur einer für die Geschichte des arianischen Streites den genannten Orientalen analogen Quellenwert (der Streit war eben vorwiegend eine orientalische Angelegenheit): Hilarius von Poitiers. Sein litterarischer Nachlaß ist mindestens zum Teil geradezu elend ediert; die sogenannten Fragmenta historica sind in der gewöhnlich benutzten Ausgabe Coustants nicht nur im Gegensatz zu der älteren Ausgabe Le Fèvres, sondern auch im Widerspruch zu der handschriftlichen Ueberlieferung chronologisch geordnet; Feder[1], der, mit den Vorarbeiten zu einer neuen Ausgabe im Wiener Corpus beschäftigt, die Handschriften eingesehen, hat es kürzlich gezeigt; bei ihm findet man die handschriftliche Ordnung notiert. Sie zeigt deutlich, daß wir Exzerpte aus einem polemischen Werk vor uns haben; und zwar liegen nach Feder die Verhältnisse so, daß sowohl die excerpta, als der liber I ad Constantium imperatorem nichts anderes als Bruchstücke des einen durch Hieronymus de vir. ill. 100 bezeugten opus historicum adversus Valentem et Ursacium sind; es ist nach Feder in den Jahren 356—367 in 3 Büchern verfaßt. Jedenfalls wird unser Urkundenmaterial auch durch Hilarius weiter vermehrt. Auch seine Urkunden sind sämtlich echt, selbst die kompromittierenden Liberiusbriefe.

1) Sitzungsber. d. Wiener Akad. CLXII, 4 (1909).

Und nicht genug damit. Neben den Urkunden, die in die kirchenhistorischen Darstellungen eingelegt sind, und neben den Urkunden der Streitschriften besitzen wir auch noch Urkundensammlungen, die, gleichfalls zu polemischen Zwecken geschaffen und prinzipiell daher nicht von der zweiten Klasse verschieden, doch so sehr das urkundliche Material überwiegen lassen, daß der verbindende und polemische Text wohl nicht nur in unserer Ueberlieferung zeitweilig ganz oder fast ganz verschwindet. Die leider verlorene Synagoge des Sabinos mag das glänzendste Beispiel für sie gewesen sein, die gleichfalls verlorenen von Alexander und seinen Gegnern im Anfang des arianischen Streites veranstalteten Briefsammlungen weniger bedeutende. Was wir noch haben, ist erstens die Urkundensammlung der Athanasiushandschriften[1]; sie ist nicht groß und bietet kein sonst unbekanntes Stück; aber die Auswahl und vor allem der Text der Urkunden beweist, daß sie doch nicht aus sonst bekannter Ueberlieferung stammt; sie geht (das zeigt das mehrmals vorkommende καὶ ἄλλῃ χειρὶ vor dem Schlußgruß der Briefe) auf die Originale der Briefe selbst zurück und stammt aus offiziellen alexandrinischen Kreisen, vgl. das διὰ Συγκλητίου καὶ Γαυδεντίου μαγιστριανῶν ἐκομίσθη καὶ ταῦτα ὅτε Πατέριος ἦν ἔπαρχος Αἰγύπτου καὶ ἀνεγνώσθη ἐν τῷ Παλατίῳ in dem Brief an Arius; alles spricht dafür, daß Athanasius selbst die Akten publiziert hat, und wahrscheinlich ist, daß wir nichts anderes als Bruchstücke des bei Sokrates einmal zitierten Synodikon des Athanasius vor uns haben; Schwartz' Vermutung[2], daß wir eine Beilage zu De decretis Nicaenae synodi haben, ist jedenfalls unmöglich.

1) Rhein. Mus. N. F. LIX, 451 ff.
2) Gött. Nachr. 1904, 399 ff.

Größer und viel wichtiges sonst nicht überliefertes Material enthaltend ist eine andere Sammlung, die des Theodosius Diaconus im cod. Veron. 60; sie ist als Ganzes nicht publiziert; die beste Inhaltsangabe findet sich bei Ed. Schwartz, Gött. Nachr. 1904, 357 ff.; sie zeigt auf den ersten Blick ein wirres Durcheinander, läßt bald und deutlich aber doch eine zugrunde liegende alte Sammlung erkennen; sie enthält vor allem Akten zum Konzil von Sardica, Akten zur Geschichte des arianischen Streites in der Zeit des Basilius und als merkwürdigstes und wichtigstes Stück die sogenannte Historia acephala oder meinetwegen auch Historia Athanasii, ein Bruchstück einer Geschichte des Athanasius, durch knappste Form und genaueste Daten sich ohne weiteres auszeichnend; die Publikation ist offenbar alt, nach Schwartz Ende 367 oder Anfang 368 gemacht; doch sind die Daten noch viel früher niedergelegt, einzeln und unmittelbar nach den Ereignissen; das zeigt die in der Zeit des Konsulatswechsels zeitweilig eintretende Datierung nach Postkonsulaten; man schöpft augenscheinlich aus dem Patriarchatsarchiv; trotzdem kommen (wohl durch gestörte Ueberlieferung) Fehler vor.

Teilweise verwandt mit der Historia acephala ist eine dritte Sammlung, die der Festbriefe des Athanasius. Sie ist griechisch nur in geringen Fragmenten, syrisch vollständiger auf uns gekommen[1]; auch koptisch besitzen wir Stücke von ihr; vollständig haben wir sie trotzdem nicht; leider; denn die Briefe enthalten wichtiges historisches Material; überdies wird ihre Sammlung von einem die historischen Verhältnisse der Briefe andeutenden sogenannten „Vorbericht“ eingeleitet; er ist auf das deut-

1) Deutsch von Larsow, 1852.

lichste mit der Historia acephala verwandt; die Texte sind zum Teil vollständig parallel; auch er schöpft seine Daten aus dem Patriarchatsarchiv; wir stehen also wieder auf sichersten Fundamenten.

Es gibt noch mehr Material zur Geschichte des arianisches Streites; aber ich gehe nicht darauf ein; denn es ist zerstreut, zum Teil in syrischer Ueberlieferung, und die Hauptsache ist auch so schon deutlich: wir sind über den arianischen Streit ganz anders orientiert als über alles Vorhergehende. Eben deshalb streife ich auch nur kurz des Epiphanius mit Urkunden durchsetzte kurze Darstellung des arianischen Streites im Panarion; Epiphanius benutzt in ihr ausgezeichnete Quellen, aber er tut alles zu ihrer Verballhornung; er ist und bleibt der dümmste unter allen Schriftstellern der alten Kirche. Daß unser Wissen auch über den arianischen Streit trotzdem Stückwerk ist, zeigt nicht nur jede ausführliche Darstellung; das von Schwartz kürzlich publizierte Synodalschreiben der antiochenischen Synode von 324 und die darüber zwischen ihm und Harnack geführten Verhandlungen[1] haben es einem wieder besonders deutlich vor Augen geführt.

Bedeutend einfacher als bei dem arianischen Streit liegen die Quellenverhältnisse bei dem ja allerdings auch an Umfang viel geringeren origenistischen Streit. Für seinen Anfang kommen fast nur Urkunden und deren Darstellung in Betracht; Rufin und Hieronymus sind nicht nur Hauptbeteiligte, sondern auch wichtigste Quelle; viele der damals gewechselten Streitschriften und Briefe sind uns

1) Gött. Nachr. 1908, 305 ff.

bei ihnen noch erhalten; viel Taktloses, Unfeines, Gemeines liegt offen zutage; es kann einen schaudern vor all dem Geifer und all der Galle. Dabei erhalten wir in unseren gedruckten Sammlungen der Briefe des Hieronymus auch Schreiben des Johannes von Jerusalem, Theophilus von Alexandrien und anderer; mindestens ein Teil von ihnen ist von Hieronymus übersetzt und allein schon darum den Sammlungen seiner Briefe einverleibt. Unter den Handschriften enthält besonders reiches Material der cod. Ambros. H 59; er bringt ungefähr alles zur origenistischen Sache Gehörige; einige Stücke sind nach dem Zeugnis Vallarsis[1] nur in ihm erhalten. — Für den zweiten Teil des origenistischen Streites und besonders auch den Schlußabschnitt, die Aktion in Constantinopel, mit der Hieronymus und Rufin nichts mehr zu tun haben, werden dann, zunächst neben der Briefsammlung des Hieronymus, dann ohne sie, die Berichte des Sokrates und Sozomenos wichtig; beide bieten interessantes, detailliertes und brauchbares Material. Auch eine dritte Darstellung der Dinge besitzt hohen Wert, die des Palladius in seinem Dialogus de vita Iohannis Chrysostomi; Palladius ist Partei (er ist überzeugter Anhänger des Johannes), aber er ist doch auch Augenzeuge. Ein wenn auch nicht reiches Urkundenmaterial bieten diese Darstellungen sämtlich. Daneben haben eben in diesen Tagen gehaltene Predigten des Johannes Chrysostomus Urkundenwert; eine (bei Montfaucon III 415 und 421, Migne LII 427 und 435) besitzen wir in doppelter Redaktion; beide sind „nicht von Johannes selbst, sondern von seinen Zuhörern aus dem Gedächtnis niedergeschrieben“, urteilt Seeck bei Pauly-

1) Vgl. seine Ausgabe des Hieron. tom. I praef. p. XXIX und zu ep. XCII.

Wissowa VI 921; eine andere (bei Savilius VII 545, Montf. VIII app. p. 1) gilt als unecht; sie beginnt mit den gegen die Kaiserin gerichteten fast wahnwitzig kühnen Worten, die schon Sokrates VI 18, 5 zitiert: πάλιν Ἡρωδιὰς μαίνεται, πάλιν ταράσσεται, πάλιν ὀρχεῖται, πάλιν ἐπὶ πίνακι τὴν κεφαλὴν Ἰωάννου ζητεῖ λαβεῖν. Die Akten der Synode ἐπὶ δρῦν besitzen wir wenigstens in einem kurzen Auszug bei Photios cod. 59; er formuliert vor allem die Anklagepunkte gegen Johannes Chrysostomus.

Die dritte große Kontroverse des Jahrhunderts, der Donatistenstreit[1], hat sich über einen langen Zeitraum hin erstreckt. Er beginnt zum Schluß der Periode, die Eusebius in seiner Kirchengeschichte noch berücksichtigt hat, und schleppt sich durch das ganze 4. Jahrhundert hindurch, um auf der Wende des 4. und 5. Jahrhunderts in Augustins Tagen noch einmal akut zu werden. Sokrates, Sozomenos, Theodoret geben nichts für ihn aus. Es war eine rein occidentalische Angelegenheit, und sie haben kaum Kunde von ihm besessen. Wenn Eusebius in der Kirchengeschichte[2] einige auf ihn bezügliche Urkunden bringt, so bringt er sie doch nur im Zusammenhang der Schilderung des Umschwunges der Lage der Christenheit unter Constantin und als Beleg für diesen; auf den Donatistenstreit als solchen geht auch er nicht ein; er paßte nicht in sein panegyrisches Programm.

Der Historiker des Donatistenstreites ist ein Occidentale, Optatus von Mileve. Allerdings eine eigentliche Ge-

1) Ueberblick über das Quellenmaterial bei Bonwetsch RE[3] IV 788. Viel urkundliches Material zusammengedruckt in der Optatusausgabe von Dupin.

2) Freilich nicht in der Ausgabe letzter Hand; vgl. Schwartz Einl. XLVII ff. und Uebersichten 46.

schichte sind seine libri nicht. Sie sind eine Antwort und Streitschrift gegen einen Hauptführer der Donatisten, Parmenian, allem Anschein nach um 370 zum erstenmal niedergeschrieben und nach 384 zum zweitenmal publiziert[1]; wir besitzen nur diese zweite Ausgabe. Was Optatus will, sagt er selbst I 7: *mihi videtur primo loco traditorum et scismaticorum indicandas esse civitates personas et nomina . . . deinde mihi dicendum est, quae vel ubi sit una ecclesia, quae est, quia praeter unam altera non est. tertio a nobis militem non esse petitum et ad nos non pertinere, quod ab operariis unitatis dicitur esse commissum. quarto loco, quis sit peccator, cuius sacrificium repudiat deus, vel cuius oleum fugiendum sit. quinto de baptismate, sexto de inconsideratis praesumptionibus et erroribus vestris.* Alles andere als ein Geschichtswerk sind die Bücher also; aber sie enthalten trotzdem viel historisches Material, und vor allem das erste Buch bringt faktisch eine zusammenhängende Geschichte des Ursprunges des Streites. Urkunden sind den libri zwar nicht eingefügt, aber angehängt. Wenigstens eine der Hss. des Optatus, der cod. Paris. 1711 saec. XI, hat sie uns, wenn auch mit einer offenbar großen Lücke in der Mitte, überliefert; die Sammlung enthält nicht nur Constantinbriefe, sondern auch Protokolle der in Sachen der Donatisten geführten Verhandlungen. Duchesne (Le dossier du Donatisme = Mélanges d'archéologie et d'histoire X 631 ff.) hat sich um die Geschichte ihrer Entstehung und Benutzung

1) I 13 etwa 60 Jahre nach der maximianischen Verfolgung, also etwa 368 geschrieben. II 3 Siricius von Rom genannt; er wird erst 384 Bischof; dazu kommt, daß Buch VII ein Nachtrag ist und Hieron. de vir. inl. 110 1) nur 6 Bücher kennt und 2) sie unter Valentinian und Valens (364—375) datiert. Vgl. Ziwsa in den Prolegomena seiner Ausgabe und Harnack RE XIV 413.

ganz besondere Verdienste erworben; das Aktencorpus ist nach ihm schon vor Optatus, zwischen 330 und 347, geschaffen und, wie von Optatus, so auch später noch, vor allem auf dem großen Religionsgespräch von 411, benutzt worden; alle seine Akten gelten Duchesne als echt. Seeck (Zeitschr. für Kirchengesch. XXX 181 ff.) hat widersprochen, aber zum mindesten der Beweis für die Unechtheit eines Teiles der Urkunden dürfte ihm kaum gelungen sein.

Neben Optatus und seinen Urkunden stehen als ausgiebige Quelle für den Donatistenstreit des Augustin Werke. Nicht allzu lange, nachdem Optatus geschrieben, hat er zum ersten Male in die donatistischen Wirren eingegriffen, im Jahre 392 (vgl. ep. 23). Und bald ist er zum führenden Mann der Katholiken geworden. 3 Bände füllen seine antidonatistischen Schriften im Wiener Corpus; dabei sind die mit der donatistischen Sache sich beschäftigenden Briefe noch nicht einmal mitgezählt. Alles zusammengenommen enthält manches wertvolle Material zur älteren Geschichte des Donatismus und ermöglicht uns ein recht klares Bild sowohl der Verhältnisse als der Verhandlungen zu Augustins Zeit; wir sehen die ganze Unhaltbarkeit der bestehenden Zustände und erkennen die verschiedenen Versuche, die Augustin gemacht hat, um nicht nur litterarisch, sondern auch in mündlicher Disputation die Gegner zu überwinden; wir sehen, wie ein Plan den anderen ablöst, auch wohl aufgegeben wird. — Die collatio von 411 ist es ja dann gewesen, die wenigstens den relativen und dogmatischen Abschluß der Kämpfe gebracht und die Stellung des Staates in ihnen endgültig geregelt hat. Ausführliche Protokolle sind damals aufgenommen worden, in sorgfältigster Form; jeder Bischof hat seine Aussage im Protokoll noch ausdrücklich unterzeichnen müssen. Wir

besitzen große Stücke dieser Protokolle voll und unverkürzt[1]; sogar das *recognovi* der Bischöfe unter ihren Aussagen ist uns mitüberliefert. Für den fehlenden Schluß bietet uns Augustins sorgfältiger Auszug aus den Protokollen, der sogenannte Breviculus collationis cum Donatistis, Ersatz. Es hat trotz all der Weitläufigkeiten, die einen zeitweilig wohl ermüden können, doch keinen geringen Reiz, an der Hand der Akten der Komödie dieses Gespräches zu folgen. Daß auch diese Akten wiederum so und so viel Urkundenmaterial auch zu der älteren Geschichte des Streites bringen, versteht sich besonders bei der Natur des Streites fast von selbst.

Gleichfalls occidentalisch ist die Ueberlieferung[2] über den pelagianischen Streit. Sie ist weniger reich als die über den Donatistenstreit. Denn nur über den dogmengeschichtlichen Kontroverspunkt sind wir wirklich gut unterrichtet. Loofs RE XV 748 nennt die Quellen unseres Wissens, die Schriften des Augustin und die Reste der Schriftstellerei des Pelagius natürlich allem anderen voran. Aller Quellen Ueberlieferung bietet nicht viel Merkwürdiges; nur die Art, wie des Pelagius Römerbriefkommentar uns überkommen ist, ist interessant: wir besitzen ihn erstens unter dem Namen des Hieronymus und zwar in einem purgierten Text, sodann nicht purgiert, wohl aber z. B. aus Hieronymus interpoliert in dem cod. Sangallensis 73; die Hs. trägt heute kein Titelblatt, aber ein alter Katalog von St. Gallen[3] bucht sie noch ausdrücklich als *Expositio*

1) Mansi IV 7—246 und in Dupins Optatus p. 225 ff.

2) Eine Auswahl der wichtigeren Quellentexte ist zusammengedruckt von Bruckner in Krügers Sammlung ausgew. Quellenschr. II 7.

3) Vgl. H. Zimmer, Pelagius in Irland, auch Loofs RE XV 751.

Pelagii super omnes epistulas Pauli in vol. 1. Jenseits des dogmengeschichtlichen Kontroverspunktes läßt unsere Ueberlieferung teilweise sehr viel zu wünschen übrig. Loofs fährt nach Aufzählung der Quellen fort (und ich schreibe ihn aus, weil ich die Sache nicht besser ausdrücken kann, als er es tut): „Uebrigens ist das Urkundenmaterial dürftig: von keiner der zahlreichen durch den Streit veranlaßten Synoden (vgl. Garnier, Diss. secunda; I 165—237), mit Ausnahme des hier kaum zu nennenden ephesinischen Konzils von 431, sind die Akten erhalten; wichtige Briefe, wie die ep. tractoria des Zosimus und die Briefe Julians an ihn, sind ganz oder bis auf dürftige Fragmente verloren. Einige erhaltene Briefe der bei dem Streit beteiligten Personen und die von den Polemikern gegebenen Zitate aus den Synodalakten sind neben den Streitschriften, die nur in gewisser Hinsicht urkundlichen Wert haben, die einzigen über den äußeren Verlauf des Streites uns unterrichtenden Urkunden, die erhalten sind. Alle Darstellungen des pelagianischen Streites fehlen: keiner der griechischen Historiker des 5. Jahrhunderts erwähnt den Streit, keiner nennt den Pelagius oder Cälestius oder Julian. Eine Art von Darstellung gibt für die Anfangszeit Augustin de gestis Pelagii 35, 61 ff. (X 355 ff.), für den ganzen Verlauf das commonitorium des Marius Mercator. Neben diesen Skizzen sind die berichtenden Angaben der Urkunden und Streitschriften, gelegentliche Notizen bei Augustin und Hieronymus, bei Prosper und bei einigen Späteren, endlich der liber praedestinatus (MSL 53, 587—672) als Quellen zu nennen." Der Ueberlieferungszustand paßt gut zu der Tatsache, daß der Streit doch immer etwas Akademisches behalten hat. — Für den sogenannten semipelagianischen

Streit sind die Ueberlieferungsverhältnisse nicht wesentlich anders.

Sehr unangenehm empfinden wir es bei unserer Uebersicht über die Quellen, daß das Zuständliche der Kirche in der besprochenen Periode nicht eigentlich kontrovers geworden ist. Denn daraus resultiert, daß wir für dieses Zuständliche im allgemeinen keinerlei Aktensammlungen usw. besitzen. Selbst eine so knappe Zusammenstellung wie die, die Sokr. V 22 wohl aus irgendeinem Gutachten heraus über liturgische Differenzen in der Kirche bietet, ist völlig vereinzelt. Nur kirchenrechtliche Sammlungen hat man in unserer Zeit zu schaffen wenigstens angefangen; private Sammlungen sind den offiziellen dabei vorangegangen. Zwei Gruppen von Sammlungen aber sind zu scheiden: Sammlungen, deren Grundstock aus Kirchenordnungen besteht, stehen neben solchen, deren Grundstock aus Synodalcanones gebildet ist; die Ballerini[1] und Maaßen[2] haben dieser, besonders Ed. Schwartz[3] jener Geschichte geklärt. Was sich dabei ergeben, ist, daß als die älteste uns wenigstens fragmentarisch erhaltene Sammlung der Kirchenordnungen die eines Palimpsestes, des cod. Veron. 55, anzusehen ist[4]. Sie enthielt einst die Didascalie, die sogenannte apostolische Kirchenordnung und die irreführend ägyptische Kirchenordnung genannte Schrift. Eine sehr ähnliche Sammlung scheint neben ihr schon in alter Zeit existiert zu haben; sie wird durch die

1) Ballerini in Bd. III der Ausgabe der Opera Leonis Magni 1757.

2) F. Maaßen, Gesch. d. Quellen d. kan. Rechts I, 1870.

3) E. Schwartz, Ueber die pseudoapostolischen Kirchenordnungen, 1910.

4) E. Hauler, Didascaliae apost. fragm. Veronensia I, 1900.

wohl in dem dritten Viertel des 4. Jahrhunderts entstandenen apostolischen Constitutionen vorausgesetzt; von der des cod. Veron. 55 unterscheidet sie sich nur dadurch, daß an Stelle der apostolischen Kirchenordnung deren Quelle, die Didache, steht. Der Redaktor der apostolischen Constitutionen hat durch Ueberarbeitung aus ihr sein die alte Sammlung verdrängendes Werk geschaffen: Apostol. Const. I—VI beruht auf der Didascalie, VII auf der Didache, VIII auf der ägyptischen Kirchenordnung. Wohl etwas, aber nur wenig später als die apostolischen Constitutionen, um 380 etwa, sind die apostolischen Canones geschaffen. Sie gehören nicht nur der Zeit nach mit den apostolischen Constitutionen zusammen. Vielmehr stoßen wir hier auf die Arbeit von Männern, die aus kirchenpolitischen Gründen apostolische Urkunden geschaffen oder redigiert haben, um mit ihrer Hilfe den Kampf des Episkopates gegen die überhandnehmenden Forderungen und Ansprüche des Mönchtums zu führen; auch der Interpolator der Ignatianischen Briefe gehört in diesen Kreis; zu lokalisieren ist er nicht sicher; man hat bisher an Syrien gedacht, Schwartz spricht jetzt vermutungsweise von Constantinopel. Die apostolischen Canones sind ihrer Form nach den Synodalcanones nachgebildet worden. Die Folge ist, daß sie sich sowohl im Auschluß an die Apostol. Const., mit denen sie genetisch zusammengehören, als in der Gruppe der Synodalcanones, mit denen sie vielleicht sogar ursprünglicher zusammengeordnet sind, finden.

Zu Chalcedon (451) aber ist es, daß wir zum erstenmal eine solche Sammlung von Synodalcanones klipp und und klar benutzt finden; denn auf die ephesinische Synode von 431 und ihre ἀκολουθία τῶν κανόνων kann ich mich

wenigstens nach den Ausführungen der Ballerini p. VII und XXXV nicht berufen; die Sammlung wird in Chalcedon zu wiederholten Malen zitiert; sie zählt die einzelnen Canones durch die verschiedenen Synoden fortlaufend durch und beginnt mehr als wahrscheinlich mit den Canones von Nicaea, an die sich die von Ankyra, Neocaesarea, Gangra und Antiochia anschließen; was, weil es sonst mit diesen Canones zusammengeordnet erscheint, weiter noch folgen könnte, die Canones von Laodicea, Constantinopel oder gar Ephesus, läßt sich wenigstens nicht durch Zitate als vorhanden erweisen. Auf jeden Fall ist die Sammlung, die in Chalcedon vorlag, nicht auf einmal zustande gekommen; sie hat eine längere Vorgeschichte gehabt und geht, wenn nicht alles täuscht, auf eine Sammlung zurück, die, noch vor der nicänischen Synode im Pontos geschaffen, nichts weiter als die Canones zweier pontischer Synoden, der von Ankyra und der von Neocaesarea enthielt; schrittweise ist diese Sammlung dann erweitert worden, sind einer Synode nach der anderen Canones angehängt worden; nur die Canones von Nicaea sind um ihres Ansehens willen auch denen von Ankyra und Neocaesarea vorangeschoben; auch die Erweiterung der Sammlung mag zunächst im Pontos erfolgt sein; wenigstens weisen die Canones von Gangra wieder dahin; die Canones der Apostel, die auch gleichwie die der Synode von Nicaea vorangeschoben worden zu sein scheinen, haben, selbst wenn sie frühzeitig eingegliedert worden sein sollten, wenigstens in vielen Exemplaren der Sammlung noch eine ganze Weile gefehlt; nicht nur Chalcedon zeigt keine Spur von ihnen, auch Dionysius Exiguus hat sie noch aus einem anderen Exemplar als die anderen schöpfen müssen.

Daß die eben behandelte die einzige im Orient gebräuchliche Sammlung von Synodalcanones gewesen, läßt sich nicht mit Bestimmtheit behaupten. Doch können wir nicht nur direkt keine andere neben ihr nachweisen, sondern sehen auch, wie eben diese Sammlung und nur sie zu wiederholten Malen in das Abendland gedrungen ist, zum erstenmal in einem Exemplar, das die Canones von Nicaea, Ankyra, Neocaesarea und Gangra enthielt; es spiegelt sich in der wahrscheinlich nicht in Spanien, sondern in Italien entstandenen sogenannten Isidorischen Version[1]; sodann in Exemplaren, die um die Canones von Antiochien vermehrt waren; sie liegen der Prisca[2] und der gallischen[3] Version zugrunde; schließlich auch in Exemplaren mit den Canones von Laodicea und Constantinopel; die Isidorische Version ist aus einem ergänzt[4], die Version des Dionysius aus einem gefertigt[5]. Das Abendland hat die Geschichte der griechischen Sammlung augenscheinlich schrittweise miterlebt; es ist uns daher auch ein besonders wichtiger Zeuge für diese Geschichte.

Daneben aber, ja noch bevor die griechische Sammlung herüberdrang, haben im Abendland die Canones von Laodicea eine Rolle gespielt; wir finden sie an die von alters im Abendland geltenden nicänischen Canones angeschlossen, und in den Tagen des Zosimus sind sie in Rom so eng mit diesen verknüpft, daß Zosimus einen sardicensischen Canon irrtümlich als einen nicänischen zitieren kann[6]; in Afrika, dem gegenüber Zosimus der

1) Maaßen S. 71 ff. 924 ff.
2) ebd. 94 ff.
3) ebd. 100 ff. 939 ff.
4) ebd. 73.
5) ebd. 104.
6) ebd. 56 f.

Irrtum passierte, und das den Canon bestimmt als nicht-nicänisch zurückwies, scheint man die sardicensischen Canones damals nicht gekannt zu haben. Wohl aber hat man dort relativ frühzeitig eine Sammlung von Canones afrikanischer Synoden geschaffen; die Akten des carthagischen Konzils vom Jahre 419 enthalten[1], wenn auch wohl nicht mehr ganz unverändert, eine solche Sammlung von Canones[2] früherer Synoden. Auch das carthagische Konzil vom Jahre 525 weiß[3] von einem *liber canonum temporibus sancti Aurelii*; er begann, wie es scheint, mit dem Konzil von Hippo vom Jahre 393 und brachte dann unter den Nummern I bis XX die Canones von zwanzig weiteren Synoden; die letzte sicher datierbare, die achtzehnte, tagte 421. Eine weitere auf diesem Konzil von 525 benutzte Sammlung enthielt neben Canones von Nicaea solche eines carthagischen Konzils von 348; sie scheint also griechische Canones mit afrikanischen verbunden zu haben, in welchem Umfang und in welcher Weise, das ist ebenso dunkel wie die Zeit ihrer Entstehung. Sie mag außerhalb der zur Besprechung stehenden Periode zusammengestellt sein. Das Gleiche gilt von einer weiteren Sammlung[4] afrikanischer Konzilien, die, uns durch die collectio Hispana erhalten, der Synode von Tours im Jahre 567 vorlag; sie umfaßt Konzilien der Jahre 348 bis 419; nach Maaßen ist sie auch ihrem Vaterland nach unklar.

Die später im Abendland als Rechtsquelle neben den Synodalcanones wichtigen päpstlichen Decretalen hat man

1) Maaßen S. 176 ff. und 771.

2) Text bei Bruns Canones apost. et conc. I 155 ff. Vgl. Leo M. opera ed. Ball. III 635 ff.

3) Maaßen S. 771 ff.

4) ebd. 772 ff.

in dieser Zeit wohl eben erst zu verschicken begonnen; Siricius ist der erste, von dem uns eine decretalis epistola erhalten ist[1]. Die Verhältnisse sind, wie man sieht, eigenartig; wir sind nicht ohne kirchenrechtliche Sammlungen; aber ihr Geltungsbereich, zeitweilig auch ihr Entstehungsort ist nicht immer klar, und gerade so ausgiebige Sammlungen wie die Apostolischen Constitutionen sind Privatarbeiten. Ueberdies kann man auf jeden Fall auf Synodalcanones allein kein Kirchenrecht der Zeit aufbauen. Sie sind faktisch stets durch die Tradition getragen und ergänzt gewesen, die Tradition, die wir nur noch aus zerstreuten und gelegentlichen Notizen und Tatsachen kennen lernen können. Epiphanius haer. 69, 1 bringt uns bei Gelegenheit des arianischen Streites wertvolle Mitteilungen über die eigenartigen Verfassungverhältnisse der alexandrinischen Kirche: die einzelnen Presbyter haben dort ihre festen Kirchen. Die kirchenrechtlichen Kontroversen des Anfangs des origenistischen Streites lassen uns in gewisse Verfassungsdifferenzen Palästinas und Cyperns hineinsehen: Epiphanius verteidigt sich, als er allem palästinensischen Recht zuwider den Paulinian zum Priester für das Kloster in Bethlehem gewählt hat, damit, daß das nach dem Rechte seiner cyprischen Kirche durchaus möglich sei. Die Nachrichten ergänzen unser sonstiges Wissen nicht nur, sondern zeigen vor allem auch, wie wenig wir von den Verfassungsverhältnissen der Zeit doch faktisch wissen; sie lassen ahnen, wie mannigfaltig die Einrichtungen sind, die wir, weil wir nur allgemeine Umrisse sehen und diese sich in der Tat decken, nur zu leicht für einheitlich halten.

1) Coustant Epist. pont. Rom. I p. 623.

Mit dem rein kirchlichen Recht auf das engste verwandt ist der Teil des Staatsrechtes[1], der sich auf die Kirche bezieht. Offizielle Gesetzessammlungen für dieses Staatsrecht hat es in unserer Zeit nicht gegeben; erst bei ihrem Ablauf ist der Codex Theodosianus publiziert worden, am 15. Februar 438. Er läßt heute noch erkennen, wie die Sammlungsverhältnisse in den letzten 1½ Jahrhunderten vor ihm lagen[2]. Denn nur relativ wenige Gesetze hat er aus dem byzantinischen Hofarchiv schöpfen können; für das meiste hat er auf Provinzialarchive und provinziale Privatsammlungen rekurrieren müssen; die in dem Constantinopeler Hofarchiv undenkbaren Daten über den Empfang des Ediktes durch den Adressaten oder seine Publikation beweisen das. Sie zeigen auch, daß Afrika besonders viel zu der neuen Gesetzessammlung beigesteuert hat; im Osten stammt ein nicht unwesentlicher Beitrag aus der Rechtsschule zu Beryt. Die ganzen Verhältnisse müssen unglaublich verfahren gewesen sein; das Wanderleben des Hofes, der bei seinen Reisen eine vollständige Gesetzessammlung nur äußerst mühsam hätte mitführen können, und sie daher gar nicht anlegte, und die Einfälle der Barbaren in die Provinzen haben nicht das wenigste zu ihrer Zerrüttung beigetragen. Der Befehl, welcher der für den Codex Theodosianus niedergesetzten Kommission geworden war, lautete dahin, daß sie nicht nur

1) Vgl. Th. Kipp Geschichte der Quellen des römischen Rechts² S. 80 ff.; P. Krüger Geschichte der Quellen und Litteratur des römischen Rechts = Binding Handbuch der deutschen Rechtswissenschaft I 2.

2) Vgl. Mommsen Das Theodosische Gesetzbuch = Ges. Schriften II 371 ff.; Seeck in der Ztschr. d. Savigny-Stiftung f. Rechtsgesch. X, Rom. Abt. 1 ff. Vgl. auch Seeck Z. f. KG. XXX 422 ff. Ausgabe von Mommsen u. Meyer I, 1905. Die Ausgabe des Gothofredus 1665 ist noch heute wegen ihres Kommentars und Registers wertvoll.

das gültige Recht, sondern alles, dessen sie habhaft werden könnte — bis auf Constantins Zeiten zurück — sammeln sollte; um die Sammlung trotzdem praktisch brauchbar zu erhalten, sollte als Grundsatz gelten, daß jede neuere Verfügung jede ältere schlage. Die Kommission hat wirklich nach dieser Anweisung gearbeitet und gelegentlich sogar ganz ephemere Erlasse aufgenommen, z. B. ein Amnestieedikt, das Constantin *propter Crispi et Helenae partum* erließ (cod. Theod. IX 38, 1); für uns steigt der Wert der Sammlung dadurch natürlich nicht unwesentlich. Trotzdem darf man nicht annehmen, daß die Kommission nun faktisch alles zusammengebracht hätte; der Zufall hat bei ihrer Arbeit doch eine große Rolle gespielt und nicht wenige Erlasse wird sie einfach nicht haben erreichen können. Das uns im Gegensatz zu anderen Büchern vollständig erhaltene die kirchliche Gesetzgebung der Kaiser umfassende 16. Buch des Codex gibt für uns viel aus (man vergleiche neben seinem Texte die Zusammenstellungen von Krüger im Handbuch der Kirchengeschichte § 27, vgl. auch § 35, 13), aber Ergänzungen aus anderer Ueberlieferung kann es doch wohl brauchen.

Eine kleine vortheodosianische Privatsammlung ist für uns da zunächst von Bedeutung, die nach ihrem ersten Herausgeber Jacobus Sirmondus genannten Sirmondischen Constitutionen[1]. Sie scheint bald nach der jüngsten in ihr enthaltenen Constitution von 425 zusammengestellt zu sein (ob in Gallien oder Afrika, läßt sich kaum entscheiden) und umfaßt nur 16 Constitutionen der Jahre 331 bis 425; aber diese 16 Constitutionen beziehen sich alle auf die Kirche; sie sind ihr sehr freundlich gesinnt, und vor allem

1) Maaßen S. 792 ff.; Krüger Quellen u. Litt. 293 f.; Jörs bei Pauly-Wissowa IV 1110 f.; Ausgabe von Haenel 1844.

die erste verleiht den Bischöfen in Sachen des Gerichtes so weitgehende Rechte, daß die Bedenken an wenigstens dieser einen Constitution Echtheit bis heute nicht verstummt sind.

Wieder anderes müssen wir aus zerstreuter Ueberlieferung aufsammeln: das grundlegende Mailänder Edikt ist uns lateinisch, nur im Anfang verstümmelt, bei Lactanz de mort. pers. 48, vollständig in griechischer Uebersetzung bei Eusebius h. e. X 5 erhalten, und das Edikt, in dem Constantin die Arianer Porphyrianer zu nennen und ihre Bücher zu verbrennen gebietet, auch jeden, der arianische Bücher versteckt hält, mit dem Tode bedroht, kennen wir nur durch Sokr. I 9, 30 und den ihn ausschreibenden Gelasius II 36. Dazu kommt, daß die Rechtsverhältnisse zeitweilig sich gar nicht in Edikten usw. ausprägen, sondern nur aus der Praxis und ihren eventuellen Urkunden abgelesen werden können. Ganz deutlich ist das z. B. in unserer Zeit bei der so wichtigen Frage nach dem Rechte des Hineinregierens der Kaiser in die Kirche. Gelzers Aufsatz über das Verhältnis von Staat und Kirche in Byzanz (= Ausgewählte kleine Schriften S. 57 ff.) kann zeigen, was wir da wissen können, und woher wir unser Wissen schöpfen. Wir sehen, wie der Kaiser dem Athanasius seine Befehle auch in einer so kirchlichen Angelegenheit, wie der der Aufnahme der Arianer in die Kirchengemeinschaft, unter Drohungen zukommen läßt, und wie wiederholt die unterliegende Partei dem Kaiser das Recht zu solchen kirchlichen Anordnungen bestritten, während die siegende es ihm konzediert hat. Ein formuliertes Gesetz hat es hier augenscheinlich nicht gegeben; es gab nur einen Brauch; die alten Traditionen der Vereinigung des imperium und sacerdotium in der Hand des Kaisers waren

auch unter den veränderten Verhältnissen nicht erstorben; die Kirche hat sie bald anerkannt, bald nicht gelten lassen wollen, und auch Constantin hat auf die kirchliche Opposition so weit Rücksicht nehmen müssen, daß er die Kirche lieber indirekt durch die Synode als direkt beherrschte. Es gibt Fälle, wo die Verhältnisse noch anders liegen, wo Rechtsgrundsätze existieren, und doch auch nicht-juristische Urkunden mindestens zur Illustration wertvoll sind; was wir von der Rechtsverkürzung der Häretiker und der Unterstützung der katholischen Kirche, nicht aber der häretischen Gemeinschaft, durch den Staat wissen, wird durch Urkunden zum Donatistenstreit und arianischen Streit veranschaulicht.

Wenden wir uns von den Rechtsverhältnissen zu dem sonstigen und besonders auch dem inneren Leben der Kirche, so ist zunächst die Zahl der monumentalen Zeugen dem 3. Jahrhundert gegenüber wiederum gewachsen. Für die Inschriften veranschaulicht das einigermaßen die Tabelle der Päpste, Kaiser und Konsuln in Kaufmanns Handbuch der christlichen Archäologie S. 258 ff.; denn sie hat diejenigen Jahre, in denen sich keine datierte Inschrift nachweisen läßt, mit einem Stern versehen und zeigt dadurch auf den ersten Blick, daß, während es bis 290 kaum Jahre mit sicher datierten Inschriften gibt, solche seit 330 nur in den Jahren 332 und 375 und weiterhin noch 413, 429 und etwa 441 fehlen; es erklärt sich zum Teil durch ein Häufigerwerden der Datierung in den späteren christlichen Inschriften (die ältesten unterlassen die Datierung besonders gern), aber vornehmlich ist es doch in dem Anwachsen der Zahl der Inschriften be-

gründet. Lokal aufgeteilt, entfällt der Hauptanteil der Inschriften dabei noch immer auf Rom, aber auch Gallien und Afrika gehen jetzt doch nicht leer aus; das orientalische Material ist sehr schlecht gesammelt und verarbeitet. Besonders hervorgehoben werden müssen als eine eigene Klasse die Epigramme, die Papst Damasus auf die berühmtesten Märtyrer der Katakomben verfaßt und in Stein gemeißelt an ihren Gräbern hat anbringen lassen. Sie sind in den Buchstaben ausgeführt worden, die Furius Dionysius Philocalus eigens für Papst Damasus stilisiert hat, und die so charakteristisch sind, daß auch kleinste Fragmente als zu einer Damasusinschrift gehörig erkannt werden können; sie genügen, da wir die Epigramme auch noch handschriftlich besitzen, unter Umständen auch zur Rekonstruktion der ganzen Inschriften und ermöglichen dadurch die sichere Bestimmung einzelner Gräber.

Im übrigen geht in den Katakomben die Reihe der Bilder weiter; die Katakombenkunst erlebt ihre letzte Periode; denn was nach 400 noch in den Katakomben gemalt worden ist, darf als vereinzelt und zufällig gelten. Dafür beginnt die Zahl der uns erhaltenen Sarkophage größer zu werden; ich setze die Richtigkeit der von den früheren abweichenden Datierungen von Dütschke und v. Sybel im großen und ganzen voraus; neben Rom liefern besonders Ravenna und Gallien Material. Von Kirchen und Kirchenresten besitzen wir auch noch, so wenig es ist, doch fast überraschend viel. Eine Reihe von römischen Kirchen geht, so verändert sie durch die bis heute andauernde Benutzung auch sind, in ihren Grundlagen doch bis ins 4. oder den Anfang des 5. Jahrhunderts zurück und zeigt noch mehr oder weniger vom alten

Typus; die wohl um die Mitte des 5. Jahrhunderts vollendete Basilika S. Sabina ist von Restaurationen sogar relativ verschont geblieben. Unverändert, aber freilich nur als Ruinen oder sogar nur im Grundriß, sind uns älteste syrische Kirchen erhalten. Auch in Bosnien und der Herzegowina sind solche nachweisbar.

Fragen wir, wie der Gottesdienst in diesen Kirchen vor sich gegangen, so ist die gewöhnliche Dorfpredigt, wie zu erwarten, für uns unrettbar verklungen. Nur von der Predigt, die Litteratur wurde, haben wir noch Proben, das meiste und Beste von Augustin und Johannes Chrysostomus; Basilius, die Gregore und andere sind daneben natürlich nicht zu vergessen; man vergleiche die Zusammenstellung, die Krüger, Handbuch der Kirchengeschichte § 37, 6 gegeben hat.

Was die Liturgie angeht, so sind die Ueberlieferungsverhältnisse zu kompliziert, als daß man allgemeine Urteile fällen könnte. Die wichtige Frage, ob oder wie weit die nach Basilius sich nennenden Liturgien auf ihn zurückgehen, ist nicht genügend geklärt. Beobachtet man ihnen gegenüber Zurückhaltung, so sind wir vielleicht am besten über die Messe Westsyriens orientiert. Denn die ausführliche Meßliturgie der apostolischen Constitutionen VIII ist zwar so, wie sie uns in den Constitutionen geboten wird, kaum in irgendeiner Kirche gebraucht worden, besitzt aber auf jeden Fall sehr reale Grundlagen. Die mancherlei Zitate und Anspielungen in den antiochenischen Predigten des Johannes Chrysostomus gestatten uns, ihren Typus als einen antiochenischen zu betrachten.

Auch den Jerusalemer Typus können wir noch in seinen Grundzügen bestimmen. Die Katechesen des Cyrill von Jerusalem sind die vornehmste Quelle für ihn, die

peregrinatio Silviae dient, selbst wenn sie nicht dem 4. Jahrhundert angehören sollte, zu ihrer Illustration, die spätere Jacobusliturgie bewahrt auch noch altes Jerusalemische Gut. Weiter westsyrische Typen lassen sich nur unsicher fassen. Doch fehlt es auch hier nicht ganz, besonders an späteren Quellen. Wir ahnen die Einheitlichkeit und Mannigfaltigkeit der Liturgie Westsyriens.

Gehen wir aber über seine Grenzen hinaus, so treten wir natürlich erst recht in anderes liturgisches Gebiet. Spätere Formulare, Anspielungen alter Schriftsteller, Synodalcanones und ähnliches wollen hier jedesmal neu kombiniert werden und geben immer wieder verschieden viel aus. Baumstark (Die Messe im Morgenland 1906), stellt für die orientalische, Drews (in der RE XII 704 ff.) für die occidentalische Messe das wichtigste Quellenmaterial bequem zusammen, für die Taufe findet man es RE XIX 424 ff. und 432 ff. von Drews übersichtlich gesammelt. Die Verarbeitung liegt sehr im argen.

Augustin ist auf liturgisches Material z. B. überhaupt nicht ernstlich durchgearbeitet. Wollte man es machen, so würde sich dabei auch so und so viel für den kleinen und volkstümlichen Kultus ergeben; ich erinnere nur an den Kampf, den Augustin gegen die Schmausereien in den Kirchen geführt hat (ep. 22 und 29, vgl. de civ. dei VIII 27 und Conf. VI, 2), an seine Klage über die Verehrung der Gräber und Bilder (de mor. eccl. cath. I 34, 70), an die Erde, die nach ihm von Palästina bis ins Abendland gebracht wird und dort hochgeschätzt ist (ep. 52, 2 und de civ. dei XXII 8), an die Broteulogie, die Augustin selbst einst als Liebeszauber gereicht zu haben beschuldigt wird (contra Petil. III 16). Wäre all derartiges Material aus den verschiedenen Vätern gesammelt, wir würden eine Menge

über die volkstümliche Frömmigkeit der Zeit wissen. Auch Synodalcanones mit ihrem Kampfe gegen die von der Kirche mißbilligten Frömmigkeitserweisungen müßten natürlich herangezogen werden, ebenso das archäologische Material; es mag wenigstens unmittelbar für spätere Zeit zeugen, illustriert aber doch, was ich meine, wenn ich an die Einmeißelung des Briefwechsels Christi mit Abgar über einem Türsturz in Ephesus und also die Verwendung dieses Briefwechsels zum Schutze des Hauses erinnere, an die zahlreichen Christen mitgegebenen Totenbeigaben (vgl. N. Müller RE X 877a ff.), an jene Grabplatte[1] aus den Syracusaner Katakomben, die über dem Antlitz des Toten 3 Löcher zur Beträufelung des Verstorbenen zeigt, an jene andersartigen Einrichtungen, gleichfalls an einem Syracusaner Grab[2], zu einem fortlaufenden Totenkult; es waren hier mehrfach ersetzte Gläser für Wohlgerüche aufgestellt; auch ein Räuchergefäß hat sich über dem Grabe gefunden. Auch das Inschriftenmaterial führt natürlich in das Empfinden volkstümlicher Frömmigkeit hinein; man bedenke das D. M. = *Dis Manibus* auch auf christlichen Grabsteinen und beachte das Wertlegen auf ungestörte Grabesruhe und die Drohungen gegen den Grabschänder[3].

Es ist im wesentlichen dasselbe Quellenmaterial, was auch für die Geschichte der Heiligenverehrung in Betracht kommt[4]. Daneben genannt werden müssen nur

1) Notizie degli scavi 1893 p. 292 ff. Röm. Quartalschr. 1894, 156 f.

2) Führer, Forschungen S. 174 f. (= Abhandl. der Kgl. Bayr. Akad. d. Wiss. I. Kl. Bd. XX 3. Abt. 844 f.).

3) Vgl. N. Müller RE X 828; Cabrol Diction. d'arch. s. v. *D. M.* und *Amendes*.

4) Siehe Vopel Goldgläser 85 ff.

noch die Festkalender, allen voran die drei ältesten[1]: der erste ist der des Chronographen von 354, in Rom und für Rom entworfen, der zweite ein syrisches Martyrolog, in einer in Edessa geschriebenen Hs. des Jahres 411/412 überliefert, Arius mit als Heiligen nennend und daher arianischer Herkunft, der dritte stammt aus Carthago und ist in der uns vorliegenden Gestalt allerdings erst nach dem Tode des noch mitgenannten Eugenius von Carthago († 505) redigiert[2]. Das sogenannte Martyrologium Hieronymianum[3] kommt neben diesen Zeugen für unsere Zeit weniger in Betracht. Es ist eine relativ späte Kompilation, die nach H. Achelis[4] vornehmlich eben auf den genannten 3 Martyrologien basiert; es benutzt sie in späteren Gestalten; die ihm vorliegende Gestalt des römischen Kalenders scheint noch aus der Zeit des Bonifatius († 422) zu stammen; wir erhalten damit die Möglichkeit, wenigstens in Rom den Umfang des Ausbaues des Kalenders in den Jahren 354 bis c. 420 zu erkennen. Was von anderen Quellen des Hieronymianum einigermaßen zu fassen ist, läßt sich mindestens nicht bis ins 4. oder den Anfang des 5. Jahrhunderts zurückverfolgen. Einen gewissen Ersatz dafür bieten ein paar Inschriften[5]. Im übrigen muß man sehr darauf bedacht sein, den Angaben all dieser Kalender und Listen nicht für ein größeres Gebiet Bedeutung zuzuerkennen, als sie sie beanspruchen dürfen: das 20 Stadien von Gaza entfernte Maiuma oder

1) Ausg. Lietzmann Kleine Texte 2.

2) Wenigstens anmerkungsweise mag auf den gallischen Kalender vom Jahre 448 verwiesen werden C. I. L. I 1² S. 254 ff.

3) Ausg. von De Rossi und Duchesne in Acta Sanct. Nov. II.

4) Die Martyrologien, Abh. d. Göttinger Ges. N. F. III, 3. 1900.

5) Vgl. E. Diehl Lat. christl. Inschriften no. 136 ff. mit den Anmerkungen.

Konstantia hat, obwohl damals schon eine ganze Weile mit Gaza politisch zu einer Stadtgemeinschaft zusammengeschlossen, doch noch in den Tagen des Sozomenos seinen eigenen Bischof und seinen eigenen Heiligenkalender gehabt (Soz. V 3, 6 ff.).

Die Heiligenfeste sind nur ein Teil der kirchlichen Feste des Jahres. Die Herrenfeste, die großen Prozessionstage und ähnliches dürfen über ihnen nicht vergessen werden. Besonders Usener hat in seinem Weihnachtsfest gezeigt, wie hier gearbeitet werden muß, und wie dieser Feste Entstehung, oder wenn sie vorher entstanden sind, die Geschichte ihrer Begehung sich in weitem Umfang klären läßt. Man muß nur das zerstreute Quellenmaterial von allen Seiten sammeln und dann wirklich entschlossen ausnützen. Predigten sind dabei natürlich keineswegs unsere einzige, aber eine wichtige Quelle. Der Arbeit gibt es dabei wiederum noch übergenug. Die Geschichte der christlichen Sabbatfeier ist z. B. höchstens angearbeitet. Und doch hat sie im 4. Jahrhundert entschieden Bedeutung gehabt, und die Darstellung ihrer Geschichte würde voraussichtlich interessante Resultate abwerfen. Ganz besonders liegen schließlich die Ueberlieferungsverhältnisse für das für die Frömmigkeit und Ethik der Kirche ja so charakteristische Mönchtum. Krüger § 35 hat auch die wichtigsten Quellen für seine Geschichte mitgenannt. Man sieht aus seinen Zusammenstellungen und sonstigen Andeutungen, daß wir ein ziemlich weitschichtiges, sicher zu lokalisierendes und auch anschauliches Material besitzen.

Unter denen, die die Zeit nach Abschluß der Werke des Sokrates, Sozomenos und Theodoret darstellend be-

handelt haben, überragt alle anderen und ist daher an erster Stelle zu nennen Euagrius. Er will nach seinem Vorwort ganz ausdrücklich die Werke des Sokrates, Sozomenos und Theodoret so fortsetzen, wie sie den Euseb fortgesetzt haben, und beginnt seine Darstellung entsprechend mit der Geschichte des Jahres 431, um sie bis zum zwölften Jahre des Mauricius (593/4) herabzuführen. Die profanen Quellen [1] seiner Darstellung sind für uns weniger wichtig; unter den kirchlichen Quellen ist die gleich zu nennende Kirchengeschichte des Zacharias deutlich; Zacharias wird des öfteren namentlich zitiert, aber auch sonst ausgeschrieben [2]. Daß Euagrius Urkunden auch selbständig gesammelt hat, zeigt der Schluß seines Buches, VI 24, πεπόνηται δὲ ἡμῖν καὶ ἕτερον τεῦχος, ἀναφοράς, ἐπιστολάς, ψηφίσματα, λόγους τε καὶ διαλέξεις καὶ ἕτερα ἄττα ἔχον· τῶν ἐμπεριεχομένων ἀναφορῶν ὡς ἐπίπαν ἐκ προσώπου Γρηγορίου τοῦ Θεουπόλεως συντεθειμένων. Δι' ὧν καὶ δύο τετυχήκαμεν ἀξιωμάτων, Τιβερίου μὲν Κωνσταντίνου τῇ τοῦ κυαιστωρίου περιβαλόντος, Μαυρικίου δὲ Τιβερίου δέλτους ὑπάρχων στείλαντος, ἐφ' ᾗ συντεθείκαμεν, ὅτε τὰ ὀνείδη τῆς βασιλείας λύσας Θεοδόσιον ἐς φῶς προήγαγε προοίμιον αὐτῷ τε καὶ τῷ πολιτεύματι πάσης εὐδαιμονίας παρασχόμενον. Man kann zweifeln, ob das Aktenbuch auch kirchengeschichtliche und nicht etwa nur politische Urkunden enthalten hat. Jedenfalls zeigt es des Euagrius Befähigung zum Geschichtschreiber. Sie läßt, wenn man die Maßstäbe der Zeit anlegt, auch sonst sich nicht leugnen. Dogmatisch ist Euagrius dabei ein milder Anhänger des Chalcedonense; er ist nicht Bischof, sondern Jurist und

---

1) Vgl. Jeep in Fleckeisens Jahrbb. für Phil. Supplementband 14, 159 ff.

2) Vgl. Krüger in der Einl. zu seiner und Ahrens' Ausgabe des Zacharias S. XXVII ff.

scheint die religiöse Indifferenz der Gebildeten Syriens seiner Zeit zu besitzen; man[1] hat ihn sogar, aber wohl mit Unrecht, für einen verkappten Heiden gehalten. Für einen Geschichtschreiber und speziell auch einen Geschichtschreiber der dogmengeschichtlichen Kontroversen der Zeit ist die Stimmung nicht ungünstig.

Was neben Euagrius von kirchengeschichtlichen Darstellungen der Zeit existiert hat, leidet allein schon unter viel ungünstigeren Verhältnissen der Ueberlieferung. Das von Marcianus bis zum Tode Justins I (527) reichende Werk des Basilius Cilix würde uns als seltene nestorianische Darstellung und um der eingelegten Urkunden willen interessieren, aber wir sind fast einzig durch das Referat des Photius cod. 42 (vgl. cod. 107 und 95) darüber orientiert. Die von Euagrius benutzte, bis 502 reichende Chronik des Eustathius aus Epiphania in Syrien ist in gleicher Weise verloren gegangen. Etwas freundlicher ist das Schicksal mit den Werken des Johannes Diakrinomenos und besonders Theodoros Lektor verfahren. Dieser Theodoros, Lektor an der Sophienkirche in Constantinopel, hat zunächst eine Kompilation aus Sokrates, Sozomenos und Theodoret, die sogenannte Historia tripartita verfaßt. Wenigstens zwei ihrer Bücher sind uns noch im vollständigen Text erhalten, in dem cod. Marc. 344; sie sind zurzeit unediert, doch ist eine Ausgabe von Serruys zu hoffen[2]. Die Kirchengeschichte besaß παρασημειώσεις[3], die ihre Quellen und deren Abweichungen untereinander notierten; sie sind uns wenig-

1) Vgl. v. Gutschmid in den Grenzboten 1863, 1, 345 und Gelzer Byz. Zeitschr. I 40.

2) Vgl. Bidez La tradition manuscrite de Sozomène 36 Anm. 3; bis dahin vgl. man zu ihrer Komposition die Analyse wenigstens großer Stücke bei Bidez a. a. O. 51 ff.

3) Vgl. die praefatio bei Bidez a. a. O. 46/47.

stens teilweise im Marcianus erhalten. Für alles, was jenseits der zwei ersten Bücher der Historia tripartita liegt, sind wir auf Exzerpte in dem cod. Barocc.[1] 142 angewiesen. Er ist gleichfalls von Bedeutung für das zweite wichtigere Werk des Theodoros Lektor, eine selbständige Kirchengeschichte, die nach den erhaltenen Fragmenten mit dem Tode Theodosius II begann und bis zur Regierung Justins I (518—527) führte. Denn direkt besitzen wir von dieser selbständigen Kirchengeschichte nur noch wenige Fragmente bei Johannes Damascenus, in den Akten des 2. nicänischen Konzils, auch sonst wohl[2]. Sonst sind nur noch stark kürzende Exzerpte auf uns gekommen; sie finden sich 1) eben in dem genannten cod. Barocc. 142, gedruckt nach einem Apographon des Codex[3], dem cod. Paris. 1440 von Valesius, 2) in dem cod. Paris. 1555 A, von Cramer in den Anecd. Parisiensia II 87 ff. publiziert, 3) bei Miller in der Revue Archéologique XXVI (1873) 273 ff., 396 ff., 4) bei Diekamp Hist. Jahrb. XXIV (1903) 553 ff. Sie stammen, wie es scheint, aus einem kirchengeschichtlichen Kompendium, das von Christi Geburt bis in die Zeit des Kaisers Phokas (602—610) reichte und für unsere Epoche nicht nur, aber auch, ja wohl vornehmlich den Theodoros Lektor ausschrieb; neben ihm erscheint in den Exzerpten, und zwar wohl nicht nur weil er von ihm benutzt scheint, der oben mit ihm zugleich genannte Johannes Diakrinomenos. Das Compendium, das uns

1) Vgl. zu ihm bes. De Boor in der Z. f. KG. 1884.

2) Vgl. Sarrazin De Theodoro Lectore Theophanis fonte praecipuo = Comment. phil. Ienenses I 185/186; 187 ff.

3) So scheint es nach De Boor, Z. f. KG. 1884 S. 491 und 595; trotzdem zählt De Boor T. U. V 2, 167 ff. und Histor. Untersuchungen, A. Schäfer gewidmet, 282 Valesius als selbständigen Zeugen; vgl. auch Krumbacher Gesch. d. byz. Lit.[2] 247.

wenigstens Exzerpte aus beiden erhalten hat, muß nach Phokas und vor Theophanes (seine χρονογραφία ist in den Jahren 810/1 bis 814/5 geschrieben) entstanden sein; denn Theophanes setzt schon den Wortlaut unserer Theodorexzerpte voraus. Auch andere Byzantiner[1] haben sie benutzt; man kann versuchen, durch ihre Analyse noch weitere Theodorstücke zu gewinnen; man vergleiche den Rekonstruktionsversuch des Anfanges der Kirchengeschichte bei Sarrazin a. a. O. 201. Eine vollständige Fragmentsammlung des Theodoros fehlt noch; Migne 86 bietet nichts weiter als einen Abdruck der Ausgabe des Valesius; man muß heute noch all die verschiedenen Publikationen nebeneinander halten und speziell darauf achten, ob etwa bei Miller unter dem Namen des Johannes Diakrinomenos geht, was nach Valesius oder Cramer aus Theodor zu stammen scheint; das kommt gelegentlich vor[2]. Auch die Untersuchung ist wohl noch nicht endgültig abgeschlossen; man darf wiederum auf Serruys hoffen[3]. Bedauerlich bleibt der Verlust sowohl des Johannes Diakrinomenos als des Theodoros auf jeden Fall. War doch speziell das Werk des Theodoros, wie es scheint, ein opus copiosum prolixumque, überdies accurata temporum determinatione munitum (Sarrazin 185), und scheint es doch eigenartige und gerade darum für uns wichtige Nachrichten enthalten zu haben[4].

Johannes Diakrinomenos und des Theodoros Lektor selbständige Kirchengeschichte waren uns nur in relativ

---

1) So speziell auch Serruys bei Bidez 77 Anm. 1; anders Krüger 44.

2) Vgl. Krüger Monophysitische Streitigkeiten 45.

3) Vgl. das Annuaire de l'École pratique des hautes études 1908 p. 43.

4) Krüger a. a. O. 43.

geringen Bruchstücken, aber doch in der Originalsprache erhalten; mit einem anderen griechischen Kirchenhistoriker der Zeit ist es etwa umgekehrt; er ist uns in verkürztem, aber doch vollständigem Zusammenhang überliefert, dafür aber nur in syrischer Uebersetzung. Es ist der schon von Euagrius als Quelle zitierte Zacharias Rhetor[1]. Er ist nur durch die verkürzende Uebersetzung eines syrischen Kompilators auf uns gekommen, eines Anonymus, wahrscheinlich eines Mönches aus Amida in Mesopotamien. Das Werk dieses Anonymus besteht aus 12 Büchern und liegt uns wenigstens verstümmelt vor; der Schluß des 10. Buches, das ganze 11. Buch und der Anfang und Schluß des 12. Buches sind verloren. Das 1. Buch ist in sich und nach seinem Zusammenhang mit dem Folgenden nicht recht klar. Jedenfalls setzt das 2. Buch neu ein und bringen Buch 2—12 eine Fortsetzung des Sokrates und Theodoret, die mit Euseb zusammen ausdrücklich in den ersten Worten des 2. Buches genannt werden; die Bücher reichten, als der Schluß noch nicht verloren war, bis 568/9. Buch 3—6 enthalten, und zwar nach der ausdrücklichen Angabe des Kompilators selbst, das Werk des Zacharias. Es ist, wie Zacharias zu Beginn sagt (bei Krüger S. 1 5) auf Veranlassung eines kaiserlichen Hofbeamten Eupraxios niedergeschrieben und umspannt den Zeitraum von 450—491, also die Kämpfe in und um

1) Deutsch von Ahrens und Krüger 1899. Ausgaben RE XXI 596. Die Uebersetzungen von Ahrens und Hamilton-Brooks geben nicht den vollständigen Text des Anonymus. Vgl. Kugener Revue de l'Orient chrétien V p. 211. Land druckt (nicht zuverlässig, vgl. Kugener a. a. O. p. 211) (nur?) nach dem cod. Mus. Brit. Add. 17202 (vgl. auch Krügers Einl. zu Zacharias XV), A. Mai Nov. Coll. X 332 ff. druckt nach dem cod. Syr. Vat. 146 (vgl. Kugener a. a. O. 211); zum Verhältnis der Hss. vgl. Krügers Einl. zu Zacharias XVI.

Chalcedon; die Abfassung muß vor 515 geschehen sein. Der Quellenwert der Darstellung ist ein sehr verschiedener; Zacharias zeichnet, wie Krüger in der Einleitung zu seiner und Ahrens' Ausgabe S. XXX f. sagt, „das auf, was er selbst erlebt hat oder was ihm persönlich mitgeteilt oder aus Urkunden und Briefen leicht zugänglich war. Daher auch sein Horizont auf Alexandrien und Palästina beschränkt ist. Hier hatte er als junger Mensch manches mit offenem Auge gesehen und mit offenem Ohre gehört. Ueber die alexandrinischen Vorgänge vor seinem Dortsein konnte er leicht Glaubwürdiges erfahren. Andererseits ist er über die späteren Vorgänge auch in Alexandrien nur mangelhaft unterrichtet. . . . Im übrigen hat er sich um Quellen nicht bemüht. Was er über das Konzil mitteilt, ist lediglich monophysitisches Geschwätz. Die Notizen über außeralexandrinische (und außerpalästinensische) Vorgänge sind oberflächlich und unvollständig. Ein Vergleich mit der Darstellung, die Euagrios von dem gleichen Zeitraum gibt, würde sehr zu ungunsten des Historikers Zacharias ausfallen.“ Seiner theologischen Stellung nach ist Zacharias „Monophysit, aber kein Fanatiker“. Der Rest des Werkes unseres Kompilators, also Buch 2 und 7—12, ist auf Quellen und Glaubwürdigkeit noch nicht systematisch und erschöpfend untersucht; Krüger urteilt S. XL, daß eine solche Untersuchung allerdings „schwerlich zu greifbaren Resultaten führen würde über das hinaus, was sich in wenigen Worten sagen läßt“. Er vermutet, daß der Verfasser die Bibliotheken des Mārā von Amid und der Bischöfe von Rešʿainā benutzt und aus ihnen die zahlreichen seiner Darstellung eingestreuten Dokumente geschöpft hat. Im übrigen bieten Krügers Anmerkungen zu dem Text ein reiches Material zur Kritik.

Mit dem Gesagten sind wir schon einigermaßen zu den syrischen Originalhistorikern hinübergeglitten. Johannes von Ephesus ist unter ihnen wenigstens der für uns wichtigste. Er ist in Mesopotamien geboren und hat in der Sprache seiner Heimat geschrieben. Seine Kirchengeschichte begann (man sieht, wie sehr für Johannes Kirchengeschichte und Reichsgeschichte zusammengehören) mit Cäsar und zerfiel in 3 Teile. Die beiden ersten in je 6 Büchern führten bis zum 6. Jahre Justins II (571; vgl. die Aussagen am Anfang von Teil III); der dritte schilderte die Geschichte der Kirche bis Mauricius (582—602). Er ist unter schwierigen Verhältnissen geschrieben; Johannes entschuldigt in Buch II cap. 50 dieses Teiles damit dessen Kompositionsmängel; wer an ihnen Anstoß nimmt, soll „wissen, daß die Mehrzahl dieser Geschichten zur Zeit der Verfolgung und Not aller jener Feindseligkeiten geschrieben wurden, und daß wir mit genauer Not die in diesen Kapiteln beschriebenen Blätter, sowie andere Urkunden und Schriften für verschiedene Hospize geflüchtet haben. Manchmal lagen sie gegen zwei oder drei Jahre hier und dort verborgen und es traf sich, daß, wenn die Dinge ans Licht treten sollten, die der Verfasser zur Aufzeichnung in den Erinnerungen bringen wollte, er ihrer schon in früheren Kapiteln gedacht hatte. Da aber die früheren Blätter nicht bei der Hand waren, um zu lesen und zu erfahren, ob es schon geschrieben war, so erinnerte er sich nicht daran, was oben schon beschrieben worden. Aus diesem Grunde findet sich auch ein und derselbe Gegenstand in (vielen) mehreren Kapiteln erwähnt, da ihm die Zeit in der Folge nicht einmal mehr leicht und bequem deren Vergleichung gestattete“ (Uebersetzung von J. M. Schönfelder S. 88). Der Text der Kirchengeschichte

bestätigt und veranschaulicht die Angaben des Autors in interessanter Weise; nach J. P. N. Land Ioannes Bischof von Ephesus S. 82 ist geschrieben I 39 in 892 Seleukid., II 15 in 888, III 22 in 893, IV 13 in 886, IV 19 in 887, IV 53 in 891, IV 61 in 896, VI 25 in 895. Von den drei Teilen der Kirchengeschichte ist Teil I heute ganz verloren. Teil II ist, von Fragmenten abgesehen[1], wie Nau gezeigt hat[2], dadurch einigermaßen erhalten, daß er in einer Chronik ausgeschrieben ist, die Assemani fälschlich dem Dionysios von Tell-Mahrē zugeschrieben hat, während sie in Wahrheit schon 774/775 verfaßt ist. Nau sieht in ihr das Werk des Josua Stylites. Der betreffende Teil der Chronik ist noch nicht gedruckt; doch bietet Nau[3] eine Analyse. Der wichtigste Teil des Werkes, der dritte, ist zum Glück so gut wie vollständig erhalten[4]. Johannes erzählt in ihm Zeitgeschichte. Dabei steht er mitten in den Dingen drin; er kann sich nicht nur auf seine Augenzeugenschaft und das allgemeine Zeugnis von Zeitgenossen berufen, sondern korrespondiert auch mit führenden Leuten; er hat überdies 30 Jahre in einem Vertrauensverhältnis zu Justinian gestanden, ohne sich freilich in dessen Unionsbestrebungen hereinziehen zu lassen[5]. Trotzdem ist er für seine Zeit keineswegs Fanatiker; seine Stellung zu Jakob Baradai, die Art, wie er von ihr spricht,

1) Syrisch bei Land Anecd. Syr. II 1868, lateinisch bei Douwen und Land Joh. Eph. comm. de beatis orientalibus 1889.

2) Vgl. seine Aufsätze bei Krüger zu Zacharias XVIII; vgl. auch die da erwähnten Aeußerungen Nöldekes.

3) In der Revue de l'Orient chrét. II 457 ff. (Analyse de la seconde partie inédite de l'Histoire Ecclésiastique de Jean d'Asie.)

4) Syrisch herausgegeben von Cureton 1853, englisch von Smith 1860, deutsch von Schönfelder 1862.

5) Vgl. Land Ioannes Bischof von Ephesos 63.

und die Erklärung, die er über seine Stellungnahme speziell in seiner Darstellung zu den Parteien abgibt (IV 46, bei Schönfelder 177/178) ist da charakteristisch; er schreibt über den Parteien stehend und „beide Parteien auf gleiche Weise anklagend“, „die Augen voll Tränen über das Unheil und Verderben, die Spaltungen, Zwiste, Parteiungen, Streitigkeiten, Flüche und Lästerungen, die unter uns zur Freude des Menschenmörders hervorgerufen und gebraucht worden“.

Derselbe von Assemani Dionysios von Tell-Mahrē, von Nau Josua Stylites genannte Kompilator, der uns den Zusammenhang des zweiten Teiles des Johannes von Ephesus gerettet hat, hat uns noch eine andere alte historische Darstellung erhalten, eine Chronik[1], die einleitend bis 484 zurückgreift und den Zeitraum von 495 bis 507 umspannt. Sie scheint unmittelbar darauf geschrieben, aber erst nach dem Tode des Kaisers Anastasius publiziert zu sein[2]. Als ihr Verfasser wird uns Josua Stylites genannt, nach Nau, der ja eben den Kompilator für Josua Stylites erachtet, mit Unrecht[3]. Veranlassung und Thema der Chronik gibt § 1: der Verfasser ist von seinem Archimandriten aufgefordert worden zu schreiben „*sur la plaie des sauterelles, les éclipses de soleil, les tremblements, la famine, les épidémies et la guerre des Romains avec les Perses*“ (vgl. § 25). Die Quellen nennt § 26 nach v. Gutschmids[4] Formulierung: „1) Geschichtsbücher, 2) Berichte, die er von den zwischen beiden Reichen hin- und

1) Ausg. v. Martin 1876.

2) Vgl. v. Gutschmid Kl. Schriften II 566 und Gelzer Byz. Zeitschrift I 46/47.

3) Vgl. Krüger Einl. zu Zacharias XVIII Anm.

4) Vgl. v. Gutschmid a. a. O. 560.

hergehenden Gesandten vernommen, 3) Erzählungen von Augenzeugen der Begebenheiten". Die Chronik bietet mehr profangeschichtliches als kirchengeschichtliches Material. Trotzdem mußte sie hier nicht nur um ihrer Ueberlieferung willen genannt werden; sie ist von hervorragender Anschaulichkeit und Zuverlässigkeit, auch im Urteil gerecht. Kirchlich nimmt ihr Verfasser eine vermittelnde Stellung ein [1].

Die bisher genannten Historiker, auch die Syrer, gehen alle einigermaßen in den Bahnen, wie sie der kirchlichen Geschichtschreibung besonders durch Euseb gewiesen waren. Mit dem chronologisch letzten von ihnen, Euagrius, reißt die Tradition ab; die kirchliche Geschichtschreibung alten Stiles hört völlig auf; an ihre Stelle tritt die byzantinische Chronikenlitteratur (vgl. v. Gutschmid in den Grenzboten 1863, 1, 345).

So die schon von Euagrius benutzte Chronik des Johannes Malalas [2] (d. h. ῥήτωρ), welche in grobschlächtiger Volkstümlichkeit Großes und Kleines mit Behagen erzählt. Bis zur ersten Hälfte des 18. Buches liegt wohl eine antiochenische Stadtchronik zugrunde. Die zweite Hälfte desselben Buches zeigt wieder derartiges Interesse für Constantinopel, daß man sie für den nachträglichen Zusatz eines anderen Verfassers gehalten hat. Der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts entstammt die syrisch geschriebene edessenische Chronik [3], dem 7. Jahrhundert das sog. Chronicon Paschale [4]. Ueber eine für das 4. und 5. Jahrhundert

1) Vgl. Gelzer Byz. Zeitschr. I 34 ff.

2) S. Krumbacher Gesch. d. byz. Lit. [2] 326 ff.

3) Ausg. in Corp. script. Christ. orient. ser. 3 tom. IV, deutsch von Hallier T. U. IX 1.

4) E. Schwartz in Pauly-Wissowas Real-Encykl. III 2460 ff.; Krumbacher Gesch. d. byz. Lit. [2] 337 ff.

bedeutsame, aber nur durch Rückschlüsse aus anderen Quellen zu gewinnende Chronik von Constantinopel orientiert Seeck in Pauly-Wissowas Real-Encykl. III 2454 ff.

Das erste Thema, welches Euagrius behandelt, ist der nestorianische Streit. Er war von Sokrates nur noch angeschnitten, von Sozomenos und Theodoret gar nicht erwähnt worden. Euagrius setzt daher mit ihm ein. Sein Bericht hat relativ geringen Wert; und was andere vor oder nach ihm zu erzählen wissen, ist auch nicht von wirklicher Bedeutung. Das Aktenmaterial [1], welches wir noch besitzen, läßt jeden Bericht unwichtig erscheinen; es ist so reich, daß wir fast alles auf ihm aufbauen können. Vielleicht das Wichtigste von dem uns Erhaltenen sind dabei die Akten der grundlegend über das Schicksal des Nestorius verhandelnden ephesinischen Synode von 431. Freilich muß man, wenn man ihre Art erkennen will, sich nicht an Mansi oder irgendeine Konziliensammlung halten; da sind die Urkunden (auf ihre Ueberlieferung gesehen) zum Teil völlig durcheinander gewirbelt und die Ueberlieferungseinheiten gestört; auch treten die Differenzen der Ueberlieferung nicht klar genug in die Erscheinung. Die Akten sind (von Bruchstücken, die auf der ephesinischen Synode von 449 und aus deren Akten auf der Synode von Chalcedon von 451 verlesen wurden und mit chalcedonensischen Akten auf uns gekommen sind, sehe ich ab) uns zunächst in direkter griechischer Ueberlieferung erhalten, wenn auch nicht vollständig. Commelin hat sie 1591 griechisch zum erstenmal gedruckt *e Reuchlinianae bibliothecae exemplari pervetusto;* die Ausgabe

---

1) Vgl. das Quellenverzeichnis bei Loofs RE XIII 736 und vor allem Loofs Nestoriana 1905.

ist die einzige, die die handschriftliche Ordnung unversehrt erhalten hat und daher die einzige als Ganzes benutzbare. Eine Vorstellung von der Sachlage gibt sie darum allerdings noch lange nicht. Sie druckt eine beliebige Handschrift ab. Sobald man andere Handschriften aufschlägt, sieht man, daß sie auf das stärkste abweichen, speziell auch betreffs der Anordnung der Urkunden; als Beispiel mag das Inhaltsverzeichnis des Münchener cod. 40 in Hardts Katalog gelten.

Und noch komplizierter werden die Verhältnisse, sobald man auf die lateinische Parallelüberlieferung[1] der Akten achtet; sie ist alt, denn schon Liberatus (Brev. c. 4 MSL 68, 974 ff.) kannte unsere Uebersetzung. Diese lateinischen Hss. differieren wiederum, und zwar speziell im Punkte der Anordnung der Dokumente, auf das stärkste sowohl unter sich als mit dem Griechen. Maaßen hat in seiner Geschichte der Quellen und der Litteratur des kanonischen Rechts im Abendlande 721 ff. diese Hss. beschrieben und mit Recht drei Sammlungen, die der Hs. von Tours (cod. lat. Paris. 1572 usw.), die der Hs. von Verona (cod. Veron. 57 usw.) und die der Hs. von Salzburg (cod. Vind. 489 usw.), geschieden; die letztgenannte Sammlung ist nach Maaßen aus den beiden ersten gebildet; neben ihm mag man zur allgemeinen Orientierung (nicht zur genaueren) die tabellarische Uebersicht der Anordnung verschiedener Lateiner bei Mansi V 465 ff. benutzen[2]; man sieht die starken Differenzen da im Moment;

---

1) Die unter dem Namen des Marius Mercator gehende (vgl. unten) Uebersetzung der actio VI Synodi Ephesinae ist zu nennen (Baluze 171 ff. MSL 48, 865 ff.).

2) Zum cod. Veron. vgl. auch Reifferscheid Bibl. patr. lat. it. I 22 f. (Sitzgsber. der Wiener Akad. hist.-phil. Kl. 49 [1865] 22 f.)

unsere Druckausgaben sind dabei wiederum, was die Anordnung der Dokumente angeht, nicht zu brauchen; schon in der für die späteren grundlegenden Ausgabe des Baluzius (Nova collectio conc. Paris 1707 p. 783 ff.) ist, wie bereits die Ballerini bemerkt haben (Leo Magnus tom. III p. CXXXIX), die Ordnung gestört[1].

Es gibt noch eine dritte Ueberlieferung der Akten neben der griechischen und lateinischen, die koptische. Sie ist bisher wenigstens nur fragmentarisch bekannt, aber sie erweist sich in diesem Fragment auch als besonders eigenartig; sie bringt als Einleitung der eigentlichen Akten ein von Urkunden durchsetztes langes Erzählungsstück über die Tätigkeit eines Apa Victor zugunsten des Cyrill; das Stück ruht auf guten Quellen, scheint Victors Bedeutung aber doch zu übertreiben; Kraatz[2] vermutet, daß die Rezension aus dem Kloster des Victor (wohl Pbav) stammt. Endgültige Urteile über die ephesinischen Akten sind zurzeit ausgeschlossen; ohne eine wirkliche Edition ist nicht vorwärtszukommen; den allgemeinen Eindruck formuliert Loofs Nestoriana 6 f. gut, wenn er vermutet, daß die Akten ebensowenig wie „die Synode von Ephesus" je eine sicher abgegrenzte Größe gewesen sind. Wie „das ökumenische Konzil von Ephesus" eine Fiktion der späteren Zeit ist — in Wirklichkeit tagten zwei einander gegenseitig verurteilende Conciliabula, das cyrillische und das antiochenische —, so sind „die Akten des ephesinischen Konzils" durch eine Fusion der Akten jener Conciliabula unter Begünstigung der cyrillischen zustande gekommen. Jedenfalls sind die Akten von großer Wichtigkeit und bieten

1) Ungestört könnte sie einzig in der mir nicht bekannten ed. princeps des Antonius Contius Paris 1574 sein.

2) Kopt. Akten z. ephes. Konzil T. U. 26, 2.

eine Fülle von Urkunden auch zur vorephesinischen Geschichte des Streites; denn auch nur auf der Synode Verlesenes ist uns in der Sammlung der Akten aufbewahrt, teils in die eigentlichen Akten eingefügt, teils vorangeschoben.

Eine der Hss. der ephesinischen Akten, der cod. Casinensis 2, bringt im Anschluß an die Akten von Ephesus noch eine zweite Urkundensammlung. In der Hs. trägt sie keinen Titel; doch nennt der lateinische Uebersetzer Mansi V 993 sein Werk ein Synodicon und zitiert des öfteren und zum Teil polemisch des Irenaeus *opus quod tragoediam nominavit* (Mansi V 762). Baluzius hat danach den von den Späteren übernommenen und heute gang und gäben Titel Synodicon adversus tragoediam Irenaei geschaffen. Das Werk besteht aus einer langen Reihe von Urkunden, die nur zeitweilig durch einen knappen raisonnierenden Text unterbrochen ist. Der Grundstock der Urkunden scheint auf Irenaeus zurückzugehen, unsere Sammlung wenigstens der Hauptsache nach auf einen Redaktor der nachjustinianischen Zeit, einen Verteidiger der drei Kapitel; schon Baluzius hat auf die entscheidende Stelle (Mansi V 968) hingewiesen: *Nonne per imperatorem Iustinianum omni conspirata totius saeculi potestate toto tricennali fere tempore id egerunt ut Theodori et Ibae et Theodoreti scripta acerrime condemnarent?* Loofs hat (Nestoriana 19) Zweifel geäußert, daß die Sammlung uns noch intakt vorliegt. Die kritische Verarbeitung stößt wiederum auf die größten Schwierigkeiten, einfach, weil eine brauchbare Ausgabe fehlt: Chr. Lupus[1] hat die große Masse der Urkunden abgedruckt, aber nur die große Masse

1) Ad Ephesinum concilium variorum patrum epistulae Löwen 1682.

und nicht in der Ordnung der Handschrift; Mansi hat dann Weiteres aus der Handschrift herausgezogen; aber auch er hat wiederum nicht alles gebracht und die Ordnung der Hs. gleichfalls nicht beachtet; so muß man den Rest des handschriftlichen Textes (er ist keineswegs uninteressant) aus dem Katalog der Hss. von Montecassino schöpfen; nur dort kann man sich auch über die Reihenfolge der Urkunden orientieren. Die Sammlung ist eine wichtige Ergänzung zu der Sammlung der ephesinischen Akten, speziell für den Teil des nestorianischen Streites, der nach Ephesus spielt.

Nicht sehr verschieden von den besprochenen Urkundensammlungen ist die sogenannte Schriftstellerei des Marius Mercator[1] in Sachen des Nestorianismus. Er hat den Streit in Constantinopel selbst miterlebt; aber ein so bestimmter Gegner des Nestorius er war, über das Uebersetzen urkundlichen Materials hat er es fast nicht herausgebracht; nicht einmal große Urkundensammlungen zu schaffen hat er erstrebt. Er übersetzt einzeln oder nur in kleinen corpora vereint, was ihm wichtig erscheint, 5 Predigten des Nestorius adversus Dei genetricem Mariam sive de incarnatione Iesu Christi, Briefe sowohl des Nestorius als des Cyrill, die Anathematismen, die beide gegeneinander geschleudert, Cyrills Apologetici adv. Orientales und adv. Theodoretum, fragmenta Theodoreti, Diodori et Ibae und ähnliches mehr; Krüger gibt in der RE XII 344 eine Liste der Publikationen des Mannes[2]. Manches ist

1) Beachte den Nachdruck, mit dem Loofs RE XIII 736 Zitate nach der Ausgabe des Baluzius fordert.

2) Er nennt in ihr auch die Uebersetzung der Akten der 6. Sitzung von Ephesus; Loofs RE XIII 739 bestreitet ihre Herkunft von Marius Mercator.

uns wertvoll; Nestorius' Anathematismen gegen Cyrill sind z. B. nur hier erhalten; Marius Mercator ist überhaupt ein „für die Nestoriusfragmente besonders wichtiger Schriftsteller“ (Loofs Nestoriana 34).

Es erübrigt nur noch eins, die Schriften der Nächstbeteiligten am nestorianischen Streite zu nennen, des Cyrill, des Nestorius und des Theodoret; denn des Cassian wahrscheinlich noch vor dem römischen Konzil von 430 geschriebenen (vgl. Loofs Nestoriana 51) antinestorianischen VII libri de incarnatione Christi geben nicht viel aus. Aus Cyrills direktem litterarischen Nachlaß sind dabei vor allem die Streitschriften herauszuheben (vgl. die Aufzählung durch Krüger RE IV 379); sie sind weniger wichtig als die athanasianischen, denn sie sind nicht wie diese voll Urkundenmaterial gepfropft, trotzdem aber natürlich von großer Bedeutung. Von den in mancher Beziehung fast noch wichtigeren Briefen Cyrills ist uns direkt, wenn überhaupt etwas, so nur wenig überkommen; die zum Glück gar nicht kleinen Briefsammlungen, die wir in unseren Ausgaben finden, sind durch Kompilation der Editoren zustande gekommen; vgl. die Analyse bei Fabricius Bibl. Gr. VIII 572 ff. ed. 2 IX 474 ff.; das meiste und Wichtigste stammt aus den ephesinischen Akten und dem Synodicon.

Des Nestorius Schriften hat man vollständig zu vernichten gestrebt; der Kaiser Theodosius hat schon am 30. Juli 435 ihre Verbrennung geboten (cod. Theodos. 16, 5 ff.) und schon Ebed Jesu (bei Assemani Bibl. orient. III 1 p. 35 f.) hat die meisten als faktisch vernichtet beklagt. Uns ist erst in den allerletzten Jahren wenigstens eine der Schriften, der liber Heraclidis, wenn auch nur in syrischer Uebersetzung, wiedergeschenkt worden [1]. Sonst

1) Syrisch ed. Bedjan 1910, französisch von Nau 1910.

besitzen wir nur Predigten, Briefe und Fragmente; sie finden sich in den ephesinischen Akten, dem Synodicon, bei Cyrill, Marius Mercator, Cassian, Euagrius und sonst, ein Teil speziell auch in syrischer Ueberlieferung; Loofs hat in seinen Nestoriana 1905 alles gesammelt und die Ueberlieferung dargestellt; Nachträge hat Lüdtke in der Zeitschrift für Kirchengeschichte XXIX gebracht[1].

Von Theodorets Schriften sind als Zeugen für den nestorianischen Streit wiederum wie bei Cyrill die christologischen Streitschriften und die Briefe von Bedeutung. Daß Schulze in seiner Ausgabe es für richtig gehalten hat, der Widerlegung der Anathematismen des Cyrill durch Theodoret aus der Cyrillüberlieferung heraus jedesmal auch die Antwort des Cyrill auf Theodorets Ausführungen beizufügen, ist geeignet, noch einmal die heillosen Editionsverhältnisse fast aller Quellen in Sachen des Nestorius vor Augen zu führen. Ob der Abschnitt περὶ Νεστορίου in Theodorets Haereticarum fabularum compendium (4, 12, bei Schulze IV 368 ff.) auf Theodoret zurückzuführen ist, ist strittig; nicht nur Garnier hat ihn Theodoret abgesprochen, auch Loofs urteilt (RE XIII 736), man könne ihn von Theodoret nur herleiten, „wenn man Theodoret für einen verächtlichen Menschen hält“.

1) Siehe auch Mercati in der Theol. Revue 1907, 63 f.

Frommannsche Buchdruckerei (Hermann Pohle) in Jena. — 4228



